الرَّحالة المتأخِّرون

الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري

علي بهداد

ترجمة:

ناصر مصطفى أبو الهيجاء


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

علي بهداد

الرَّحالة المتأخِّرون

الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري

ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء

مراجعة: د. أحمد خريس

الطبعة الأولى 1434هـ 2013م

DS61.6 .B4412 2012
Behdad, Ali, 1961-
[Belated travelers]
الرحالة المتأخرون: الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري / تأليف علي بهداد.. ترجمة ناصر مصطفى أبو الهيجاء.. مراجعة أحمد خريس.- أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة مشروع «كلمة» 2012.
ص 301 ؛ 14×21 سم.
ترجمة كتاب: Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution.
تدمك: 978-9948-17-107-2
1 - العالم العربي - تأريخ.　　2 - الاستشراق و المستشرقين.
أ-أبو الهيجاء، ناصر مصطفى.　　ب-خريس، أحمد.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:
Ali Behdad
Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution
© 1994 by Duke University Press



www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY

الرّحالة المتأخّرون

الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

يتولّى الكاتب بالدرس موضوع الاستشراق في القرن التاسع عشر الاستعماري. منطلقاً في نقوداته من حقلي النقد الثقافي والدراسات ما بعد الكولونياليّة. وهو يحشد لهذا الغرض العديد من الأجهزة التحليلية والمفاهيمية التي تنتسب إلى غير كاتب وجنس كتابي يتوزع بين النظرية الأدبية، والفلسفة، والأنثروبولوجيا، والتاريخ، والتحليل النفسي. وينطوي عمل الكاتب، أيضاً، على تبحُّر في الوثائق والمصادر التاريخية يكشف عن صبر وحرفية تتبديان في انهماكه ومجاهدته لفك ما استغلق من المخطوطة التي سطرها فلوبير بخط يده الذي بهتت ملامحه.

وهو يجمع، بهذا وذاك، بين الرواية والدراية تبعاً لتعبير السلف من علماء المسلمين. وليس غريباً، والحالة هذه، أن يتبوأ هذا الكتاب مكانة المصادر النقديَّة التي يرجع إليها الأكادِيميون والمشتغلون في الحقلين اللذين سبقت الإشارة إليهما.

وقد غلبت على النص فاعلية تأويلية ذات مشرب تفكيكي وإن اختفى الأخير من مصادر الكاتب. فهو يؤثر استثمار الجهاز النقدي للمفكر الفرنسي؛ ميشيل فوكو، ولا سيما تحليله لموضوع المعرفة والسلطة تبعاً لما يحكمهما من علاقة داخلية. فضلاً عن مقاربة

الأخيرة تبعاً لخاصيتها الإنتاجية لا القمعية أو القانونية. غير أننا نلمس عوداً أبديا لفكرة بعينها تكاد تنتظم عقد الكتاب من أوله إلى آخره. وذلك حين يتناول الكاتب؛ علي بهداد، النوستالجيا الغربية نحو الآخر. إذ تبطّن هذه النوستالجيا، تبعاً لبهداد، النصوص الاستشراقية قيد الدرس. مما يؤشر على معارضة كامنة للكولونيالية وانشطار في هذه النصوص، فضلاً عن هوية منتجيها. بل إن المرء يواجه، كما يؤكد بهداد، حتى في نتاج كاتب إمبريالي صريح، مثل كيبلينغ، هذا النمط الانشطاري في الهوية. ثم يستدركُ الكاتب ذلك فيرى هذه النوستالجيا وتمثيلاتها النصية محدودة بغيرها من الممارسات الخطابية وغير الخطابية للكاتب/الرحالة، فضلاً عن السلطة الكولونيالية التي تعمل، بما تمتلكه من خاصية إنتاجية، على توظيف هذه النوستالجيا في سياق الجهد الإمبريالي.

وعليه، فان المراوحة بين الكولونيالية وما رآه المؤلف «معارضة» لايبلغ حدود ديالكتيك المشاركة بله التضاد. إذ تأتي المعارضة لتبرز الحضور الكولونيالي في الخطاب الاستشراقي لا لتنقضه كما في الديالكتيك الهيجلي. وهي حين تنحل «بنقيضها» الكولونيالي، فإن ذلك، لا يتمخض عن صنف ثالث أرفع، بل عن سلطة كولونيالية جديدة تنتظرنا مع بهداد في خاتمة الكتاب.

وربما صدر ما أطلقنا عليه عوداً أبدياً عن غياب الغاية، دون أن نعني، هنا، الغاية بمعناها الأنطولوجي الذي يوحي به المصطلح الفلسفي،

وإنما أردنا غلبة عناية الكاتب بأدواته النقدية على عنايته بالموضوع المدروس. فتحضر بذلك الوسيلة؛ الأداة، ويغيب الموضوع؛ الغاية. فالكاتب يعمد، مثلاً، إلى جرّ المنطقة الزمنية المتعلقة بالاستعمار؛ أي القرن التاسع عشر، إلى منطق المصطلح النقدي؛ قلق التأخر. وغير خفي ما ينطوي عليه نعت القرن التاسع عشر الاستعماري بالتأخر من مجازفة.

غير أننا نقع في المعضلة ذاتها حين يدفعنا ما ينطوي عليه المصطلح الفلسفي من غواية إلى حكم مجحف في حق الكاتب. فربما كانت عنايته في استثمار الأدوات النقدية وصقلها صادرة عن غائية موضوعية لا أداتية أو تقنية. فالكاتب يجافي النزعات التعميمية لدى سعيد، مثلاً، لأنها تنطوي على إقصائية باطنية، ما انفك الخطاب ما بعد الكولونيالي يرمي بها الخطاب الاستشراقي. وربما عمد بهداد إلى إبراز ما أسماه النوستالجيا نحو الآخر، وما يستتبعها من نقاط معارضة وهوية منشطرة، كي ينأى بنفسه عن حلوليَّة فوكويَّة؛ ذات أصل وضعي، لا ترى الإنسان إلا مشروطاً بشيفرات ثقافيَّة قبليَّة، فيغدو، بهذا، أنموذجاً مختزلاً عن هذه الثقافة أو جسداً طيعاً في ماكنتها.

ولكن على الرغم من سعي بهداد لتحرير ممارسته النقديَّة من آثار النصية، فإننا نرى أنها تضمر نزوعاً نحو ضرب من النصيَّة. فهو يغلّب استخدام مصطلح النص على الخطاب. وتمثل النصوص الأدبية حقل

تطبيقه الأثير. وتشهد بذلك، أيضاً، خاتمة الكتاب التي أرادها بهداد مفتوحة أو مرجأة، بل إن قول بهداد بانشطارية الخطاب الاستشراقي تأسيساً على ما دعاه نقاط معارضة كامنة، يحمل في أطوائه أثراً بعيداً من آثار التفكيكية النصية التي تجعل النسبي والعام على صعيد. صادرة في ذلك عن مطلقات قبليَّة ترى النص «مطلق نص» حاملاً لعناصر تفكيكه. فتتمحك في البحث عن فوارق ظلية تجعلها بمنزلة ضديَّات تفجر النص فلا يستقر على معنى بعينه.

وقد نعتنا تأثّر بهداد بتوجهات النصية بالبعيد لأنه، على النقيض من الأخيرة، يقيم اعتباراً في عمله لسياقات النص التاريخية وتعالقاته السلطويَّة. بل يزيد على ذلك فيتعمق الذات المنتجة للنص متوسلاً مقولات التحليل النفسي وأدواته.

ولم نقصد من كل ذلك الانخراط في مساجلة نظريَّة مع الكاتب أو التقليل من أهميَّة كتابه الذي يمتلئ بالفوائد والبصائر المعرفية والنقدية. وإنما أردنا مما ذكرناه أن يكون، بنوع من المفارقة، مدخلاً إبيستمولوجيّاً للتحلل من النبل الإبيستمولوجي والقول أنه كان بمقدور، بهداد، أن يمايز نفسه عما أسميناه نزعات تعميميَّة أو حلوليَّة ثقافيَّة عبر امتحانه لثيمة النوستالجيا، وما ينبني عليها من تمثيلات في نصوص أكثر إبرازاً لهذه الثيمة. وقد قامت بهذا الجهد، مثلاً، مارغريت جوب في كتابيها التأريخيين المتفردين؛ أسطورة صلاح الدين في الأدب والكتابة التاريخيَّة الغربيين، وذلك حين رصدت

صورة صلاح الدين في المصادر الغربية مستقصية التحول الذي جرى على شخصيَّته فغدا بطلاً أسطورياً بعد أن كان شخصية شيطانيَّة. تقول مارغريت جوب في الكتاب:

«وقد أفضى ما عُرف عن صلاح الدين من كرم وفروسيَّة إلى تشكيلة غير عاديَّة من القصص في الأدب الغربي. وربما كان بمقدورنا أن نجملها تحت عبارة (أسطورة صلاح الدين) وقد بثت هذه الأسطورة، بصورة واسعة، في كل من النصوص اللاتينية، والفرنسية، والإنجليزية، والألمانية، والهولندية، والإيطالية، والإسبانية. كما بقيت هذه الأسطورة على مر الزمن وتقادمه بدءاً من القرن الثاني عشر حتى زمننا الحاضر، وينطوي ذلك على أهمية تاريخية لا مراء فيها. وذلك أن جوهر الأمر كائن في أن صلاح الدين بادَهَ الكاتب الغربي؛ الذي سعى لعرض شخصيته وأفعاله، بمفارقة تعصى على الحل. إذ إنه يعد، من جهة، العدو الأكبر للمسيحية الذي أنزل هزيمة منكرة بجيش المملكة اللاتينية في تموز/ يوليو من عام 1187 في موقعة حطين، ومضى من فوره في تشرين أول/ أكتوبر من العام ذاته ليستعيد المدينة المقدسة التي استولى عليها المسيحيون لزمن ناهز القرن. فامتلك الكتاب الغربيون، بذلك سبباً قوياً لشيطنته، وقد اضطلع، في واقع الأمر، عدد غفير من الإخباريين القروسطيين بتلك المهمة، بيد أنه توجَّب عليهم، بصورة ما، أن يضمِّنوا تصورهم تلك الحقيقة المذهلة المتصلة بسلوكه الرحيم والكريم الذي تجسَّد، أفضل ما تجسَّد، في

معاملته لسكان القدس حين استسلمت إليه المدينة. فقد مَّثلت أفعاله مبادئ الفروسية التي زعم المسيحيون ذاتهم أنهم اعتنقوها، لكنهم كانوا يطّرحونها جانباً في معاملتهم للمسلمين التي اتسمت بالغدر والوحشية».

وقد أوردنا هذا الاقتباس الطويل نسبياً لاعتقادنا أن رصد تمثيلات هذه الشخصية في النصوص الغربية يرجعنا إلى سؤال القيم. ويغدو من النافع،في أثناء هذا، تقصي النوستالجيا نحو القيم: «كافتتان الإنسان الغربي بتسامح صلاح الدين في هذا المقام» واستثمارها كمدخل للحديث عن المشترك الإنساني عوض استخدام مصطلحات غائمة من قبيل الهجنة وما ناظرها من توصيفات.

تبقى كلمة أخيرة تتعلَّق بالترجمة، فقد صرفنا النظر عن شرح المصطلحات على مجرى عادة المترجمين. وذلك لاعتقادنا أن حقلي الدراسات ما بعد الكولونياليَّة والنقد الثقافي بلغا حداً من الألفة تنتفي معهما الحاجة إلى الإيضاح الذي يصبح أدْخَل في باب تفسير المفسّر. ونريد أن نلفت الانتباه، هنا، أننا عمدنا إلى ترجمة كلمة (colonial) بالكولونيالي إذا اتصل الأمر بالممارسات الخطابية، وترجمنا الكلمة ذاتها بالاستعماري إذا تعلّق السياق بالممارسات غير الخطابية.

وأخيراً، لا تتحدَّد الترجمة بمعرفة المترجم لغة النَّص وحقليه الدلالي والمعرفي فحسب، وإنما بجهد تأويلي يراه المنظر الايطالي

«إيميليو بني» إشكالياً لكونه يتعلَّق، فيما يتعلَّق، بمحاولة فهم ما فكَّر به الآخر/ الكاتب، وسطَّره. وقد حاولت جهدي أن أقبض على منطلقات الكاتب ومظانّه النقديَّة لأخرج بترجمة مقبولة، وإن عرا الأسلوب، أحياناً، عسر يعكس، ربما، عسر النص الأصلي.

والله ولي التوفيق

المترجم

تصدير

عاودتني مرَّات عدَّة، وأنا أتأمَّلُ بدايات هذه الرحلة الفكرية؛ دارساً للإضمارات السياسيَّة والثقافيَّة التي تبطِّن التمثيلات الغربيَّة «للشرقيين»، ذكرى تلك الليلة الباردة من خريف عام 1979م، حين أَثارت فزعي صرخات عدائيَّة أطلقها نحو غرفتي؛ الكائنة في السكن الطلابي لجامعة ميدويسترن الأمريكيَّة، اثنان من زملائي وأنا أقومُ بكتابة واحد من فروض الدراسة. وقَدْ صاحبت هتافاتهم المناوئة لإيران وقع الأسهم الصغيرة التي رشقوا بها باب الغرفة. وإذْ تملَّكني شعور السجين والمصاب برهاب الأمكنة الضيقة «تلك المشاعر التي لازمتني طوال أزمة الرَّهائن»، فقد جلستُ أنتظرُ بصمت، حتى قدم رجال أمن السَّكن. ولم يكن من بُدّ، في خضم هذه الدقائق الموجعة التي لم أكن آنها قد فقهتُ شيئاً عن الاستشراق، أن أشعر بأني كبش فداء سلطة التمثيلات والتنميطات التي جعلت مني كناية لما يعنيه الشرق الأوسط في المخيلة الجمعيَّة الأمريكيَّة، إذْ يبرزُ تعصُّباً وإرهاباً مُبْهمين.

وعلى الرغم من تمُكُّني من كبت الذكرى المروعة لتلك التجربة –بعد أن مضى وقت طويل أنسى الطلبة الأمريكيين تلك الأزمة– فإنَّه لم يكن بمقدوري أن أتجاوز الكيفيّة التي اُستنطقت بها هويتي بوصفي شرقيّاً يقيمُ في أمريكا. وقَدْ تمَّ ذلك عبر عنف التمثيلات العامَّة

للشرق الأوسط والإسلام. وهكذا، فقد أدركتُ مبكِّراً، بما امتلكته من خبرة، كيف أنَّ المجابهة الثقافيَّة بين الغرب والشرق الأوسط ذات طبيعة خطابيَّة بدرجة كبيرة. وليس غريباً، أني انشغلتُ، لاحقاً، في تتبُّع جينالوجيا هذه التمثيلات، وجَهِدتُ لفهم التاريخ الذي عاون على النظر إلي كآخرَ، مُهدِّد ومُهدَّد.

ينشقُ هذا الكتاب من تلك المساءلة الشخصيَّة. وتتبدَّى كتابته، بصورة ما «كتعويذة» لطرد مخزون الصور العنفيَّة التي سكنتني. لكني اخترتُ تصدير هذا الكتاب بتلك الذكرى لأبرز «واقع» الآثار الحاسمة لتمثيلات الآخر في الغرب، ولأقترح أن كتابة تمثيلات مضادَّة، أو تاريخ جينولوجيّ للتمثيلات الاستشراقيَّة ليستَ جهداً نظريَّاً فحسب، وإنما ممارسة إبداعيَّة وذاتيَّة المنطلق، نستقصي عبرها تواريخنا وحياتنا اليوميَّة وعالمنا وذواتنا. وبينما أخطُّ هذه السُّطور في زمن متأخر، فإن الإعلام وذكريات المواجهات الشخصيَّة اللاحقةُ تذكِّرني بالنَّهج الإحيائي المتواصل المتعلِّق بالتمثيلات السالبة للشرق الأوسط والإسلام في حاضر الغرب. وهكذا، ربَّما كان هذا النَّص، بالنسبة إليّ، مجرد بداية لرحلة طويلة. وإذا علمنا أن الاستشراق، بوصفه خطاباً غربيَّاً، حول الآخر، ما زال يعملُ بقوَّة، باتت الحاجة للممارسات التمثيلية المضادة أكثر إلحاحاً. وينتمي هذا اللون من الكتابة، الذي يمثِّله هذا الكتاب إلى حقل الخطابات المعارضِةِ «التي تعتزمُ –دون أن تنجح بالضرورة في تحقيق ذلك–

وضع حد للمنظومات القهريَّة والمتسيِّدة للمعرفة» وفقاً لتعبير سعيد. وقَدْ سعيتُ فيما يلي من صفحات إلى تأسيس معرفة تاريخيَّة حول تعقُّد الاستشراق، عبر تعيين هيمنته الثقافيَّة، ومفصلة عدد أكبر من التكتيكات الفاعلة لمعارضة سلطته القهريِّة. إن ما يتيحُ للاستشراق أن يبقى قوَّة إنتاجيَّة في علاقات السلطة الكولونياليَّة الجديدة، كما أحاججُ في هذا الكتاب، ماثلٌ في قدرته، بما هو خطابٌ مهيمن، على دمج عناصر إيديولوجيَّة متخالفة ومتغايرة. مما يُمكِّن من إنتاج سلسلة كاملة من الممارسات الخطابيَّة المهيمنة في غير حقل إبيستمولوجي. وعليه، فإن تكتيكات جديدة من المعارضة لا يمكن أن تتمفصل، بصورة فاعلة، إلا في سلسلة متكثِّرة ومتحوِّلة من الحركات المحليِّة التي تنهضُ ضدَّ خطابات السلطة الكونيَّة. ويتحَّتمُ على هذه الحركات، لكي تكون مؤثرة، أن تأخذ شكلاً تكتيكيَّاً ومناقضاً للشموليَّة، ومخالفاً لما هو سائد.

وتعملُ ممارستي انطلاقاً من «وعي لا مركزي» ينتقدُ ما يُطلق عليه الاتساق الخطابي والمنهجي. ولقد عمدت إلى دراسة نصوص تنتمي إلى غير حقل تمثيلي من الحقول التي ظهرت في فرنسا وبريطانيا في القرن التاسع عشر، لأسلط الضوء على تعقُّدات الاستشراق، دون نية في تشييد حقل موحَّد من الممارسات الخطابيَّة، أو اقتراح وحدة موضوعيَّة تحكم هذه الأخيرة. كما استعرتُ، بتوجه مشابه، نصوصاً نظريَّة من «غير حقل» معرفي، كالأنثروبولوجيا والنظرية الأدبيَّة

والتاريخ والفلسفة والتحليل النفسي، ناظراً إليها، طبقاً لرؤية جيل ديلوز، كـ «عدة عمل» لا يتوجب استخدامها إلا حين تُثْبت نفعها وجدواها، وتقدِّمُ إضافة ما لغيرها من حقول البحث.

ولا حاجة إلى القول، إن محاولتي لاجتياز الحدود الخطابيَّة والثقافيَّة استتبعت بعض «الإقصاءات» التي تبدَّى أوضحها في غياب الفكر الإسلامي المنتج في الشرق الأوسط. وذلك لأسباب أودُّ استقصاءها في مكان آخر. فنحنُ لا نقع إلا على قلة من الأعمال الشرقيّة التي أُنتجت حول الاستشراق. وتتمثل النصوص الشرق أوسطيّة التي استعنت بها، في تلك الأعمال المكتوبة بالفرنسيَّة التي أَنتجها المفكرون المغتربون؛ مثل «الاستشراق في أزمة» لأنور عبد الملك، وكتاب «أوروبا والإسلام» هيشام دجايت، وكتاب «الشرق الأدنى في الأدب الفرنسي» لحسَّان النوتي.

وعلى الرغم من أنَّ طائفة من المفكرين الشرقيين البارزين؛ أمثال علي شريعتي وجلال أحمد وعبد الرحمن منيف وإقبال أحمد، قدَّمت نقداً مبكّراً لعلاقات السلطة الكولونياليَّة «الجديدة»، فإن عنايتها بالهيمنة الاقتصاديّة دون الثقافيَّة تركت الحقل الخطابي السلطوي للتمثيلات الأوربيَّة حول الشرق غفلاً من المساءلة. ذلك الحقل الذي يعملُ مشروعي؛ المنتج في الغرب، على مَشْكَلَتْه. ولقد حاولت تناول بعض الثغرات في خاتمة الكتاب، مقترحاً اتجاهات جديدة في كتابة التاريخ ما بعد الكولونياليَّة.

المقدمة: مآزق التأخّر

ليس هذا الكتاب «رواية عن الرحلة» بل خطابٌ عنها، أو «سردٌ متجاوزٌ» حول مختلف أنماط الترحُّل عبر النصوص الأدبيَّة، والحقول النظريَّة، والتصويرات، والصور الفوتغرافيَّة، والعلامات، والرسائل، والآثار. إذْ تبرز الكتابة، هنا، بوصفها نمطاً من «نظريَّة مترحِّلة» تنطوي على انزياح في الزمان والمكان. وأعني، هنا، الكتابة عن الاستعمار في ديار الغرب الكولونيالي في العصر ما بعد الكولونيالي[1].

وقَدْ استثمر بعض المفكرين ما بعد الكولونياليين الملامح الزمكانيَّة للرحلة بغية إعادة مفهمة الطبيعة الفعليَّة للممارسة الثقافيَّة. فقد اقترح جيمس كليفورد، متبعاً مقاربة سعيد حول الكتابة والاقتلاع، العودة بالنظريَّة إلى جذرها الاشتقاقي «theorin». وتعني «ممارسة الترحال والمراقبة، إذْ تبتعثُ الدولة رجلاً إلى المدينة ليشهد حفلاً دينياً»[2]. فأن يكونُ المرء متموقعاً ومقتلعاً ((dis «placed» في عالم يستميزُ بالتواصل الكوني، حيث تتقاطع المجتمعات والاقتصاديَّات والأفراد يعنى، كما يرى كليفورد، أن النظريَّة، بداهة، لم تَعُدْ في موطنها؛ الغرب. فقد جَرَتْ خلخلتها عبر مواقف أُخرى، وخضعت لمنافسة

(1) - CF. Edward Said, «Traveling Theory» in the World, the Text, and the Critic (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

(2) -James Clifford, «Notes on Theory and Travel», Inscriptions 5 (1989): 177.

نهضت بها مسارات أخرى من الذاتيّة، وتمّت إزاحتها عبر أشكال مغايرة من المعرفة. وعليه، يشخصُ هذا النص، بما هو ممارسة ما بعد كولونياليَّة، مسار رحلة يتوسَّطُ شبكة معقدة من حالات الشتات والتواريخ المتصارعة والهويَّات الهجينة وحالات الاقتلاع وإعادة الغرس.

وقَدْ بدأ هذا الكتابُ عملاً يختصُّ بمفهوم المعارضة في النصوص الإستشراقيَّة الحديثة في كل من إنجلترا وفرنسا. وقد شرعت، بوصفي «رحالة هاوياً» (سائحاً ربما؟)، بالبحث عن شيء كنت أعرف، بصورة لاواعية، أنَّه غائب. وهو حضور المعارضة والإيديولوجيات المضادَّة في ثنايا الخطاب المهيمن. ثم ما لبثت أن اكتشفتُ، واعياً، حضور غيابهم. فقد عثرتُ على ممارسات خطابيَّة مضادَّة، لكنها كانت تعملُ داخل النظام بوصفها نواتج علاقاته السلطويَّة.

وبدأت أدرك أنَّ المعارضة ليست قوَّة سالبة تقع خارج ما هو مُسَيطِر. بل هي عنصر تشكيلي يتوسَّطُ عمليَّة إنتاج السلطة والمعرفة الاستشراقيين. وقد حوَّل هذا الإدراك مقاربتي، فلم يعد هذا العمل متعلقاً بموضوع بعينه هو الاستشراق، بل غدا دراسة ما بعد كولونياليَّة مُتأَخِّرة للسياسات الصغرى الخاصَّة بالرغبة الأوروبيَّة في الآخر، ووظيفتها الإنتاجيَّة في خطاب السلطة الكولونياليَّة.

إنَّ النقد الثقافي الذي يقترحه هذا النص متأخرٌ بطريقتين اثنتين على أقل تقدير. أولاً؛ جينالوجيّاً، فهو يأتي في إثر الردودْ المضادة

للكولونياليَّة التي اضطَّلع بها فرانز فانون وإيمي سيزار وألبرت ميمي وغيرهم من المؤسسين للخطاب ما البعد كولونيالي. فضلاً عن محاولته إعادة صياغة مفاهيم المواجهة الاستعمارية عبر ضرب من الانزياح الفلسفي. وقَدْ أظهر ألتوسير أنَّ القراءة المعارِضَة متأخرة بصورة لا مفرَّ منها. فهي تتلبَّثْ وراء ما تأملُ في تحويله وتجاوزِه بالكتابة. وثانياً؛ تاريخيَّاً، إذْ إن ما يقدمه هذا الكتاب من نقد للاستشراق يتخلّفُ بعيداً وراء المواجهة الكولونياليَّة التي يتناولها بالدرس، واستتباعاً فإنَّه ينتمي إلى النظام الاستذكاري «anamuesiac». غير أنَّ هذا الإدراك يعقِّدُ الوضعيِّة التاريخية لهذا العمل ويُبْرِزُ السؤال حول مقاصد ممارسته الكتابيَّة ومضمراتها.

التأخر الما بعد كولونيالي

إنّ نظريّة الترحُّل ما بعد الكولونياليّة هذه حاضرة في حقل الممارسات السياسيَّة برمته. وهي تتبدَّى كمشروع للخطاب ما بعد الكولونيالي بوصفه فلسفة ممارسة متأخرة. ولنفصِّل الحديث حول هذا الحضور النقدي عبر انعطافة -أو ربما عودة- نظريَّة. وهو، هنا، ممارسة ألتوسير المتأخرة للفلسفة الماركسيَّة متجلِّية في مقالته الخلاقة؛ «لينين والفلسفة»[1]. إذْ يعرِّفُ الماركسيَّة بوصفها فلسفة

(1) - Louis Althusser, Lenin and Philosophy and Other Essays, Trans Ben Brester (London: NLB, 1971).

ممارسة. محاججاً أن هذه الممارسة الجديدة تتجلّى طرازاً من «الممارسة الوحشيّة» pratique Sauvage التي لا تقدِّمُ، مثل التحليل الوحشي عند فرويد، أوراق اعتماد لعملياتها، كما تثيرُ صراخاً منبعثاً من فلسفة تأويل العالم التي من الممكن وسمها بفلسفة الإنكار. لكن، هل من وجود لممارسة لا تبدأ وحشيَّة؟. يمنحُ هذا السؤال البلاغي مفتتحاً نظريّاً يتصلُ بإمكان تصيير «ما بعد الكولونياليّة» ممارسة وحشيَّة. ويمثّل هذا النمط من الممارسة نظريَّة سياسيَّة جديدة أتت في أعقاب الردود المضادَّة للكولونياليَّة التي اضطلع بها فانون وسيزار وميمي وغيرهم من مؤسسي الخطاب ما بعد الكولونيالي. وبينما أمدَّنا مؤسسو الخطاب المعارض بما يمكن أن نطلق عليه «العلم المضاد للإمبرياليَّة» تنهض النظريَّة ما بعد الكولونياليَّة اليوم ممارسةً جديدة للفلسفة تعمدُ إلى تسيس الجدل الأكاديمي حول العرق والجنوسة عبر مراجعتها، أو لنقل بصورة أدق، عبر قيامها بتحويل ماهية الوعي بالمواجهة الكولونياليَّة ومعارضتها. ولكنني أريدُ، قبل أن أضع ممارستي في حقل المعرفة المعارِضَة هذا، أن أسوق حديثاً مجملاً حول مقاربة ألتوسير للفلسفة الماركسيَّة الجديدة بما هي نظريَّة مرتحلة.

يميِّزُ ألتوسير بين مرحلتين من مراحل الماركسيَّة؛ المرحلة العلميَّة وتلك الفلسفيَّة، مُشيراً إلى أَنَّ لينين؛ الذي طالما هُمِّشَ في النقاشات الفلسفيَّة، أنتج فلسفة ماركسيّة تتلبَّثُ وراء علم التاريخ لدى ماركس. فالفلسفة الماركسيَّةُ تتأخَّرُ بالضرورة وراء العلم الماركسي، لأنَّ لينين

قرأ ماركس متأخراً كي ينتجَ انزياحاً حاسماً في تاريخها. ويقرأُ ألتوسير، من جهته، فلسفة لينين المهمَّشة، مبتغياً تسييس الجدال في الجمعيَّة الفلسفيَّة الفرنسيَّة عبر رسم فلسفة سياسيَّة تدخليَّة. فالقراءة، دائماً، متأخرة بالضرورة. فهي تتلكأ وراء ما تعمل على تحويله أو ما تتجاوزه بالكتابة.

وليست قراءة لينين لعلم التاريخ الماركسي قراءة تفسيريَّة فحسب، بل ضربٌ من الانزياح الإبستمولوجي الذي ينتجُ مرحلة ووعياً جديدين ومجموعة جديدة من الممارسات. وتكونُ، بهذا، قادرة على إحداث التحوُّل في العالم المادي. فممارسة الفلسفة هي، بوجازة، «الوعي الحازم» الذي يفرِّق كي ينتج ممارسة سياسيّة جديدة. وينبغي أن يفهم التفريق، هنا، بوصفه شكلاً من أشكال الصراع السياسي، لا ضرباً من الفصل المعرفي الذي تعملُ فلسفة التأويل انطلاقاً منه. ويلفتُ تشديد ألتوسير على التلكؤ الضروري للفلسفة الماركسيَّة؛ التي تأتي عقب العلم، الانتباه إلى مسألة تأخُّر الفلسفة السياسيَّة التي تنتمي إليها نظريتي المترحلة. إذْ يغدو الإدراك التاريخي المتأخِّر شرط تمكين النظريَّة المعارِضَة.

ويلحُّ التوسير، أيضاً، على جدَّة هذه الممارسة الوحشيَّة. «فهي جديدة لأنها لم تعد اجتراراً لما يدعى ممارسة الإنكار. بل تتدخَّل الفلسفة، سياسيَّاً، في المساجلات التي يتقرر بها المصير الحقيقي للعلم بين علميَّة ترسيها وإيديولوجية تهدِّدها». (ص 66). إذْ لا تماثل

كلمة «de'ne'gation» لدى ألتوسير المفهوم السيكولوجي للإنكار فحسب، بل تشتملُ على المواقف والأفعال السياسيَّة، ممثلة في الرفض والتفنيد. وتؤكد فكرة ألتوسير، حول جدَّة الممارسة الفلسفيَّة اللينيَّة، الوعي السياسي لهذه القراءة المتأخرة. فهي جديدة لأنها متأخرة. ولا تكون القراءة المتأخرة استنساخاً أرثوذكسيّاً أو إعادة تطبيق لنظريَّة سالفة. بل هي تمفصلٌ تدخلي لمشكلة جديدة تتبدَّى عبر انعطافة، أو ربما بصورة أدق، عودة لممارسة مبكرة. وعليه، فإن الممارسة المتأخرة للفلسفة تتجلَى نمطاً من الصراع الخطابي. وتغدو هذه الممارسة الوحشيَّة، برفضها للإنكار، سياسيَّة بصورة واعية، و«تعمل تبعاً لما عليه الحال» (ص66). وكما يلحُّ ألتوسير فإن الممارسة الفلسفيَّة الجديدة هي «استثمارٌ بعينه للسياسة واستمرارٌ واجترارٌ لها». (ص37). وتعي بهذه الممارسة الفلسفيَّة حدود سياساتها التدخُّلية. فليس بمقدورها سوى مد يد العون لتحويل العالم المادي. وليس بمقدورها إلا توسُّط إمكانيَّات التغيير، «إذ ليس المنظّرون من يصنع التاريخ أو العلماء أو الفلاسفة ولا حتى الأفراد، بل الجماهير». (ص 37) ولنضع ذلك بصورة مجملة فنقول: تعملُ الممارسات الجديدة كمُحفِّزَات تتوسَّط الصراعات السياسيَّة في الوحدات المجتمعيَّة. ويعنى التوسُّط، هنا، المكوِّن السياسي للتأخُّر والقراءة اللاحقة.

وتُهيء أَفكار ألتوسير فضاءً نظريَّاً بما تتيحهُ من التفكير في اتجاه ما بعد الكولونياليَّة بوصفه ممارسةُ مَتأَخِّرة في المؤسسة الأكاديمية.

ذلك أنَّ هذه الأفكار تؤشِّرُ إلى مكونات رئيسيَّة ثلاثة لهذا الحقل المعرفي الجديد وهي: وحشيَّة الوعي ما بعد الكولونيالي، وتأخُّره، والسياق الأكاديمي لتشكُّله. وتشتملُ ما بعد الكولونياليَّة، بما هي فلسفة ممارسة، على حقل ممارسات وحشيَّة.

وتتجلَّى وحشيتها في موقفها ذي الطبيعة الاصطراعيّة والمعارِضَة للنظام. متجاوزةً حدود المنطق الأكاديمي التخصُّصي الذي يسعى لتسميتها وتصنيفها. وتتكِّلُ المعارضة ما بعد الكولونياليَّة للتخصص المعرفي على وعي تاريخي بعينه يأتي، بالضرورة، ليقيم ما بعد الكولونيالية وراء حدود تشكيل الحقول المعرفيَّة. وهي تنأى بنفسها عما يتَّصل بمنطق التخصُّص من طبيعة إنكاريَّة؛ مُمَثَّلة في نزع الصفة السياسيَّة، وفي الفضاء المُقَسَّمْ للأكاديميا التصنيفيَّة، عبر وصل الحقول المعرفيَّة المنفصلة بطرق بديلة تتوسَّلُ التدُّخلات النقديَّة. ولهذا، فمن الممكن أنْ يُعاين موقف الما بعد كولونياليَّة المعارض لفصل الحقول المعرفيَّة، بوصفه ممارسة في التفاوض والمبادلة. ويتبدَّى ذلك بالطرق التي تتقاطع عندها مختلف أنماط المعرفة. فضلاً عن الطرق التي يتفاوض عبرها نقاد ما بعد الكولونياليَّة مع المؤسسة الأكاديمَّية لبلوغ إمكانيات معارضة جديدة. وذلك بتضمين نصوص وأصوات كانت قد أقصيت سابقاً من مختلف الحقول المعرفيَّة.

تستلزمُ مَشْكَلةُ اتجاه ما بعد الكولونياليَّة وسياساته نمطاً معرفياً مضادًّاً للفصل بين الحقول المعرفيَّة. وذلك لإعادة التفكير في العلاقات

والتمايزات القائمة بين الإيديولوجيا والتاريخ والثقافة والنظريَّة. إذْ يستولدُ علم الامبرياليَّة، بما هو خطاب حديث للسلطة، تعدُّديَّة في الموضوع والمواقف الإيديولوجيَّة. مما يعني تعذُّر تشييد أي نقد لهذا العلم إلا عبر ممارسة معرفيَّة مشتركة الحقول. وطالما أنكر إدوارد سعيد، مثلاً، الفضاء التخصصي للمؤسسة الأكاديميَّة التصنيفيَّة. مجادلاً ضدَّ المبدأ الطاغي في الجامعات الأمريكيَّة الذي يقول: «إنَّ المعرفة يتوجب أن توجد وأن يتمَّ السعي وراءها وأن تُنشْر وفق شكل تقسيمي»[1].

وقَدْ ذهب سعيد، متأثِّراً خطى غرامشي وفوكو ومرتكناً إلى دراية عميقة، إلى أنَّ الثقافة المهيمنة في الغرب تحقِّقُ هيمنتها بالتعمية على «الانتسابات الحقيقية التي تجمعُ بين عالم الأفكار والبحث الأكاديمي من جهة، وبين السياسات الغاشمة والقوة العسكرية وسلطة الدولة والشركات من جهة أخرى». (ص 136) وبينما تلعبُ الجامعات دوراً مركزيّاً في إنتاج «الخبراء» والمعرفة المتبحِّرة التي تستثمرها سلطات الدولة والشركات، فانَّ أيِّ نقاش سياسي للمعرفة يجابه بمقاومة أكاديمية متخصِّصَة داخل الحرم الجامعي[2]. وغالباً ما تكون العمليَّات

(1) -Edward Said, 'Opponents, Audiences, Constituencies and Community', in The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, ed. Hall Foster (Port Town send, Wash: Bay Press, 1983). 140 -41.

(2) – تتبدَّى هذه المفارقة في أجلى صورها في حالة دينيش دسوسا؛ الذي انخرط في مجادلات ضدَّ سياسات العرق والجنوسة داخل الجامعة، بينما عمل بوصفه مُحّللاً للسياسة =

السياسيَّة والاجتماعية والمصالح الاقتصاديَّة حالَّة ومتلازمة مع عملية إنتاج السلطة والمعرفة. بيد أنَّ مؤثرات التمييز والفصل والأفكار تجعلُ هذا التلازم غائماً. وتسعى الممارسة ما بعد الكولونياليَّة المضادة للفصل بين الحقول المعرفيَّة، عبر وعيها اللامُتمركز، إلى فضح الشروط الداخليَّة لاستراتيجيَّات التمييز هذه. ويرى سعيد أنه من المتوجب في قلب الإِرادة الطاغية للتخصص «إحداث تدُّخل، وعبور للحدود والحواجز. ومن المتوجب، أيضاً، اجتراح محاولة دائبة للتعميم. لاسيما في تلك النقاط التي يبدو فيها التعميم متعذَّراً»[1].

يقدِّمُ عمل سعيد مثالاً شائقاً على الممارسة المعارضة للفصل بين الحقول المعرفيَّة. فهو يبيِّن في الاستشراق[2]، مثلاً، الكيفَّية التي بُثَّ فيها الوعي الجيوبوليتكي الأوروبي بآخره «الغرائبي» داخل التمثيلات الجماليَّة، وعبر النصوص الاقتصادية والسوسيولوجيَّة والأنثروبولوجيَّة والتاريخية والفلسفية. فقد قدمت كل واحدة منها خطاب سلطة مغايراً استثمر لاستعمار الشرق. ويصف سعيد، بصورة وافية، كيف تغدو الثقافة مركزاً إنتاجياً. حيث تتمفصل المصالح المتعددة ويتم ربطها بالاستراتيجَّيات السياسيَّة والاقتصادَّية والعسكرية التي تنتجُ نظاماً معقداً من الهيمنة. وبالنظر إلى الشبكة

= المحليَّة في البيت الأبيض.

(1) -Said, «Opponents, Audiences, Constituencies and Community», 157.

(2) - Edward Said, Orentalism (New York: Vintage books, 1978).

المتعددة والمركَّبة لعلاقات السلطة، فان نقداً للاستشراق لا يمكن أن ينتج إلا عبر مشروع مُشْتَرِك الحقول يستهدف جمهوراً متعدد الأطياف. وعليه، فإن سعيداً، بما هو ناقد دنيوي، يموقع عمله داخل تعددَّية المصالح والقُرَّاء. فهو لا يخاطب في كتابه البحَّاثة الجامعيين؛ الذين سيفيدون من مناقشته للعلاقات الداخليَّة بين الثقافة والتاريخ والنصوص، فحسب. بل صنَّاع السياسة والمستشرقين أَيضاً. وذلك لمجابهتهم بـ «نسابيتهم الفكرية»، ومساءلة افتراضاتهم الباطلة حول الشرق الأوسط. فضلاً عن مخاطبته لعامَّة الناس في الولايات المتحدة «والعالم الثالث» مبرزاً «قوة الخطاب الثقافي الغربي». (ص 24) ولنقل بوجيز العبارة: تتغيَّا المداخلة ما بعد كولونياليَّة المعارضة للتموقع داخل حقل معرفي واحد إظهار ترابط الخطابات الظاهرة التخصُّصُ وفق طرائق تفضي إلى فهم تعقُّدات الهيمنة الثقافية الغربيَّة.

ويقترحُ مثل هذا النقد ما بعد الكولونيالي وعياً معارِضاً يبتغي خلق قراءة مضادة للسَّائد. ويصف سعيد هدفه فيراه نقداً يستهدفُ الجينولوجيا الفكريَّة في الاتجاهات السائدة في الدراسات الشرق أوسطيَّة. إذْ إن عمله يستذكر، عبر جهد أرشيفي، ما كان مغفلاً تاريخيَّاً. وكما يلاحظ هومي بابا: «فإنَّ عمل سعيد يركز على الحاجة لإثارة قتامة التاريخ الغربي بتلك «الذاكرة المقلقة» لنصوصه ما بعد الكولونياليَّة التي تشهدُ على الصدمة النفسيَّة التي تلازم الفن

الاحتفالي بالإمبراطوريّة»[1]. وتنحازُ الدراسات ما بعد الكولونياليّة للذاكرة. وتبرز معارضتها عملاً استذكاريّاً «anamnesia» يقومُ على الكشف عن جينولوجيا الاضطهاد والمضطَّهَد، وتعرية الاقتصاد السياسي للقوى الاستعمارية و«الجغرافيا المتخيَّلة» التي تفصلُ الشرق عن الغرب والأسود عن الأبيض. وتغدو نقودات ما بعد الكولونياليّة، بهذا المعنى، عودة متأخرة للمكبوت الذي يقلقُ بنية الذاكرة الاستعماريَّة المفقودة التي تنكر تاريخ الإنسانُ المسْتَعَمرَ. ويشيرُ سعيد في «إعادة النظر في الاستشراق»، إلى أنَّ: ما أُغفل في كتاب «الاستشراق» هو، بصورة دقيقة، التاريخ الذي قاوم أيدلوجيَّات الاستشراق، كما تجاوزاته السياسيَّة. وذلك التاريخ المقاوم والمكبوت الذي عاد بنقودات وهجومات مَثَّلَت الاستشراق، بصورة مُتَّسقة وإشكاليَّة، بوصفه علماً إمبرياليّاً[2]. وتكونُ الممارسات ما بعد الكولونياليَّة، بهذا، عودة متأخرة لتواريخ المقاومة المكبوتة»[3].

---

(1) -Homi Bhaba, «The other Question: Difference, Discrimination an the Discourse of Colonialism» in Literature, Politics, and Theory, ed. Francis Barker et al. (London: Methuen,1986), 149.

(2) - Said, «Orientalism Reconsidered». In Barker et al., Ibid, 216.

يغفل سعيد، على نحو مفارق، هذا التاريخ في كتابه؛ الاستشراق. وقد حاول أن يعالج هذه المشكلة العصبية في كتابه الأحدث؛ الثقافة والإمبرياليَّة (1993) بتكريسه باباً مستقلاً «للمقاومة والمعارضة».

(3) – ما من حاجة إلى القول أنَّ كثرة من قرَّاء ما بعد الكولونياليَّة أنتجوا «وما زالوا ينتجون» تصورات ثقافيّة حول ممارسات النيوكولونياليَّة المعاصرة. غير أنَّ هذه النقودات =

الذاكرة الكولونياليّة والاستذكار ما بعد الكولونيالي

ويتبدَّى مفهوم الاختلاف الزمني في الخطابات التي تتولاها هذه الممارسات بالنَّقد مسألة حاسمة في فهم هذه العودة المتأخرة للمكبوت. ويصف جوهانز فابْيَنْ في كتابه المهم؛ الزمان والآخر، كيف يكون مفهوم الزمان «حاملاً حاسماً للدلالة»، بتحديده للعلاقة بين الذات والآخر «البدائي» تبعاً لاعتبار زماني[1]. ويذهب فابين في مقاربة جينالوجيَّة، مثل سعيد، إلى أنَّ: «الشروط الإبيستمولوجيَّة التي تحكم التمثيلات الإثنوغرافيَّة منوطة بنزعة ممنهجة ومُلحَّة تضعُ المحالَ إليه أنثروبولوجيّاً في زمن مختلف عن حاضر من ينتج الخطاب الأنثروبولوجي» (ص31). ولنضع ذلك بصيغة أخرى فنقول: إنَّه على الرُّغم من أن الأنثروبولوجي يتشارك في الزمان مع الآخر كي يتسنَّى له تحصيل مادة ملموسة لبحثه. فإنه يكتب وصفاً إثنوغرافيا ينكر معاصرة الآخر له. وذلك بتعيينه موضوع الدراسة في زمن مغاير للحاضر الغربي. وهو يفعل هذا عبر سلسلة كاملة من الطرق والتقنيات مثل الملاحظة أُحاديَّة المنطلق «للبدائيين»، مُجسَّدة في تبويب عاداتهم ومسالكهم، وفي التوصيفات التصنيفيّة، واستخدام الخرائط والجداول والرسوم البيانيَّة لتصوير ثقافة الآخر عياناً.

= تستدعي الذاكرة الكولونياليّة لدى بنائها لهويّاتها المعارضة.

(1) -Johannes Fabian, Time and the other: How Anthropology Makes its Objects. (New York: Columbia University Press, 1983).

وتشخصُ ممارسات ما بعد الكولونياليّة، بما هي ردُّ على نكران المعاصرة، تمارين في الاستذكار. فهي تبرز زمان الآخر المكبوت. وتعملُ في قراءاتها المتأخرة لعلم الإمبرياليَّة من خلال مطالبتها بالمعاصرة. كما تُسائلُ هيمنة الطبيعة التصنيفيَّة واللازمانيَّة للاستراتيجيَّات التمثيليَّة في خطاب السلطة وذلك بلجوئها إلى التاريخ الذي أُنكر عليها. وبينما تحيطُ خطابات السلطة بسؤال التاريخ عبر استثمارها للنسبيَّة الثقافيَّة والمقاربات التصنيفيَّة، فإنَّ الممارسة ما بعد الكولونياليَّة الوحشية تنتجُ، عبر فعل الاستذكار، شروط المعاصرة والتزامن لتحقيق مواجهات ديالكتيكيّة بين الثقافات. وهي تعرّي الخطاب اللاتزامني للسلطة حين تستعيدُ التاريخ غير الممثَّل. وتدرك هذه الممارسات أن الجغرافية السياسية الإمبرياليَّة امتلكت، وما زالت تمتلك، أساساتها الإيديولوجيَّة في ما يدعوه فابين سياسات الزمان «chronopolitics». وهي تناضلُ، بما هي عودة متأخرة لتواريخ المقاومة المكبوتة، كي تتحصَّل على الاعتراف بالمعاصرة في تواريخها الجديدة للمقاومة.

ويمثّل ما يقومُ به مالك علولة من إعادة قراءة مثيرة للبطاقات البريديَّة الاستعماريَّة مثالاً شيِّقاً على الممارسات الاستذكاريَّة للتاريخيَّة ما بعد الكولونياليَّة، يقول:

«إن رسم المخطط الموسوس لهذه الكثرة الكاثرة من الصور، الذي ينظم جماع هذا المشروع «ممثَّلاً في إنتاج البطاقات البريديَّة الاستعماريَّة» ويمنحه معنى، يجبرُ البطاقة البريديَّة على الكشف عما

تخفيه؛ «الإيديولوجيا الاستعماريَّة» وفضح ما تكبته؛ «الاستيهام الجنسي» إذْ يتجلّى، وراء هذه الصور للنساء الجزائريَّات التي أعيدَ إنتاجها، ربما، ملايين المرات، الخط العريض لواحد من أنماط الرؤية الكولونياليَّة للمواطن الأصلي. ويمكن أن يُعرَّف هذا النمط بوصفه حقّاً في النظر يدَّعيه المُسْتَعْمِر لنفسه. وينطوي هذا الأمر على غير مظهر عنفي. وتشاركُ البطاقة البريديَّة كليّاً في هذا العنف وتوسِّعُ نطاق تأثيره. وهو تعبيرها الناجز الذي لا تُقلِّلُ طبيعته الرمزيَّة من تأثيره.

وستكون القراءة التي أقترح الاضطلاع بها قراءة مشتطة جدّاً إذا ما وُجدَتْ آثار فوتغرافيّة لنظرة المُسْتَعْمَرَ نحو المُسْتَعمِر. فبالتأشير على غياب النظرات المقابلة، أحاول هنا، متلكئاً بعيداً وراء التاريخ، أن أعيد هذه البطاقة البريديَّة المهولة إلى مرسلها[1].

تتلكأ قراءة علوله ما بعد الكولونياليّة لذكريات المواجهة الاستعماريَّة بعيداً وراء التاريخ لإنتاج النظرة الغائبة والنص التاريخي غير المكتوب، فهي تمرين في التذكر ولجوء إلى الذاكرة المكبوتة التي طواها التاريخ بعيداً، فضلاً عن كونها فعلاً استذكاريّاً ينتج تواريخ جديدة للمقاومة عبر الكلام عن انعدام النظرة المستعادة في التاريخ الذي تخبرُ عنه. ويرى علوله نصَّه «تعويذة» شخصيَّة تحبطُ النظرة

(1) - Malek Alloula, The Colonial Harem, Trans. Myrnd Godzich and Wald Godzich (mineapolis: University of Minneosta Press, 1986). 4-5.

الموحشة للمُستَعْمِر. وتعيِّنُ هذه التعويذة الخطابيَّة كتاب علوله؛ الحريم الاستعماري، ممارسةً سياسيَّة تدخليَّة ترفدُ القارئ ما بعد الكولونيالي بالقدرة على مجابهة النظرة بالنظرة.

وتأتي هذه الممارسة الاستذكاريَّة على الضدِّ من التواريخ النوستالجيَّة للكولونياليَّة التي غدت رائجة هذه الأيام كما نلفيها في الأفلام؛ مثل فيلم «شوكولاته» و«خارج أفريقيا» و«الطريق إلى الهند» و«عشتار». كما نعثر عليها، في حُمَّى إعادة نشر الأعمال الاستشراقيَّة في فرنسا.

وبينما تمجِّدُ هذه الممارسات ذات الذاكرة المفقودة التاريخ العنفي للاستعمار، يشخصُ الحافز الحاسم وراء الممارسة الاستذكاريَّة لدى الاتجاه ما بعد الكولونياليِّ بوصفه مجابهة «للغفلة النوستالجيَّة» التي تعتِّمُ على جينالوجيا علم الإمبرياليَّة، وتَسمحُ بعودته بصور أُخرى. ولهذا، فإن القراءة الاستذكاريَّة هي قراءة أعراضيّة «(symptomatic)»، تُعرِّي ما يخفيه الموضوع وتكشف ما يكتبه في وعيه. إنّها، بمعنى آخر، شكل من أشكال تملُّك الوعي الذي يشكل ذاته،عبر الزَّج بما يعثر عليه في الذاكرة الكولونياليَّة داخل تضاعيف الوعي ما بعد الكولونيالي.

بيد أن القراءة المتأخرة لآثار الذاكرة الكولونياليَّة، أو إرسال البطاقة البريديَّة لمرسلها؛ الذي ربما لم يكن هناك لاستلامها، لا يؤسِّسُ، بالضرورة، ممارسة معارِضة. فما من ريب أن كثرة من القراءات التي

تنعتُ ذاتها بما بعد الكولونياليَّة هي قراءات متأخرة بالمعنى التقليدي للكلمة. فهي تتأثَّر خطى سياسات الزمان في مقاربتها التقليديَّة للتاريخ. وذلك لكونها مُنْتَجة ضمن الحدود الضيقة للدراسات الموضوعيَّة «Topical Studies»، مثل الدراسات الأدبيَّة الخاصَّة بمنطقة «الكومينويلث» والاستشراق الأدبي. وتبرز مقالة ساندر غيلمان؛ الشيِّقة رغم كل شيء، حالة مثاليَّة بهذا الخُصوص. إذْ تجسّدُ مقالته؛ الموسومة بـ «أجساد سوداء، أجساد بيضاء»[1]، في الظاهر، كل ما يأمله المرء من القراءة ما بعد الكولونياليَّة. فهي تمثِّل انعطافة لتوسُّلها غير حقل معرفي. وتملك وعياً تاريخيَّاً وبلاغة مضادة للاستعمار. كما أنها تحقِّقُ غرضها في وصف الترابطات الجينولوجيَّة بين أنثى شعب «الهوتينتوت» وبغيِّ القرن التاسع عشر. غير أن غيلمان يختتم مقالته بتحويل السياسي إلى سيكولوجي حين يقول محاججاً أنَّ هذه الأساطير الطبيَّة والفنيَّة المتصلة بالعرق والجنوسة ما هي إلا نتيجة «الخشية الداخليَّة لدى الإنسان الأبيض من فقدان السلطة». إذْ يعمدُ الأخير إلى إسقاط ذلك على جنسانيَّة الآخر، (256). وبهذا، تخفق المقالة في رصد الوظيفة الإنتاجيَّة للاختلاف العرقي في السلطة الاستعماريَّة. مغفلة فواعل هذه الأساطير وترابطاتها في الخطابات

(1) -Sander Gilman, «Blackbodies, Whitebodies: Towards an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature» in «Race», writing, and Difference, ed. Henry Louis Gates, Jr. (Chicago, University of Chicago Press, 1985).

المعاصرة للعرق والإمبرياليَّة. وليست هذه الممارسات الموضوعيَّة «Topical Practices» إلا تمارين على ما يدعوه ألتوسير فلسفة التفسير أو فلسفة الإنكار التي تعملُ عبر إنكار عميق للمعاصرة. ولا تقوِّض مقالة غيلمان التعقيدات التي تطبع خطابات السلطة بعزوها إلى إسقاطات سيكولوجيّة فحسب، بل إنها تُقْصي المنهج التاريخاني بترحيلها السياسات المعاصرة للعرق والجنوسة؛ التي لها جذورها الجينولوجيَّة في الخطابات التي يتولاًّها بالدرس، إلى ماض آمن. ويبدو التاريخ، طبقاً لغيلمان، مكافئاً للماضي. غافلاً عن حقيقة كون الناقد يعيش في التاريخ، وأن الجينولوجيا ليست معرفة متبحرة وحسب، بل هي كما يشير ميشيل فوكو طرازٌ من الفاعليَّة البحثيَّة التي «تتيحُ لنا تأسيس معرفة تاريخيَّة بالصراعات، والإفادة، تكتيكيّاً من هذه المعرفة في وقتنا الحاضر»[1]. وبتعبير آخر، فإنَّ بمقدور الكتابة التاريخيَّة ما بعد الكولوليَّة أن تكون ذات دلالة سياسيَّة إذا أقامت الصلة بين ظاهرة الماضي وحوادث الحاضر.

ولا تكون مسألة التأخرُّ ما بعد الكولونيالي ممارسة معارضة، إلا إذا تضمنت وعياً معاصراً «بتاريخَّيتها» «ودنيوَّيتها» الخاصَّة– وأفادت من وعيها التاريخي للاضطلاع بنقد الشروط الثقافيَّة التي تواصلُ إنتاج العلاقات غير المتساوية للسلطة في الزمن الحاضر.

(1) - Michel Foucault, Power/Knowledge,ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1972), 83.

وعليه، يجعلُ انعدام الوعي التاريخي من القراءة ما بعد الكولونياليَّة للمواجهة الاستعماريَّة، في فضلى حالاتها، تمثيلاً إثنوغرافيا غنيّاً بالمعلومات حول العنف الاستعماري. وتتبدَّى، في أردأ صورها، تفسيراً مقتلعاً من مواد أرشيفيَّة. ولنقل بصورة مجملة: يتوجب على العمل الأرشيفي ما بعد الكولونيالي أن يعيد إلى علم الإمبرياليَّة مغزاه السياسي في الإطار الكوني المعاصر. ولن يتمَّخضَ عن هذه القراءة، حينها، معرفة متخصِّصة ومتبحرة بالماضي الأُوروبي الأَثيم، بل إعادة اكتشاف مثيرة لآثار الماضي الجديدة في الزمن الحاضر؛ ذلك الوعي الذي يحيلُ مسألة التأخر إلى سياسات تتصلُ بالمعاصرة.

الانطلاقة النقديَّة

مثَّل استشراق سعيد؛ بما هو نقدٌ سياسي للاقتصاد الثقافي الخاص بالإمبرياليَّة الأوروبيَّة، انطلاقة قويَّة للعديد من النقاد ما بعد الكولونياليين. وتأتي كلمة انطلاقة، هنا، بمعناها اللغوي المتعدِّد بوصفها نقطة بداية وفعل انزياح معاً. وقَد عمل نص سعيد على الزجِّ بمسألة الكولونياليَّة في قلب المؤسسة الثقافيَّة؛ عبر عرضه النقدي للركائز الإيديولوجيَّة للتمثيلات العلميَّة والفنيَّة «للآخريَّة» في التاريخ الأُوروبي الحديث. وكان، أيضاً، واحداً من تلك الكتب المؤثرة التي عاونت على تحويل اهتمام المنظرين في حقلي الثقافة والأدب من النصيَّة إلى التاريخيَّة، ومن الانشغال بالجمالي إلى السياسي، ومن

مسألة التلقي الفردي إلى الاستجابات الجمعيَّة للنصوص الأدبيَّة.

وتجلَّى استشراق سعيد، بما هو دراسة تفكيكيَّة للمعرفة الغربيَّة حول الآخر، قوَّةً فاعلةً في تدشين مرحلة جديدة في الدراسات الثقافيَّة والأدبيَّة، وسمها الإقرار بالدور المتواطئ للمعرفة الأوروبيَّة في التاريخ الاستعماري الغربي. إذْ يُظهر سعيد، حاذياً حذو ميشيل فوكو في نقده للمعرفة «الخالصة»، أنَّ التمثيلات الاستشراقيّة «ليست تصويرات طبيعيَّة للشرق» بل هي ما يؤسس عماد «علاقة مِنَ القوَّة والسيطرة ودرجات متباينة من الهيمنة بين الغرب والشَّرق». (5، 21) ويستخدم سعيد الاستشراق ليعنى به جملة من الأشياء. فهو، حيناً، «أسلوبٌ من الفكر قائمٌ على تمييز أنطولوجي وإبيستمولوجي بين الشرق والغرب»(2) وهو المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق حيناً آخر. كما يرى سعيد أنَّ الاستشراق هو، في آن، «توزيع للوعي الجغرافي السياسي» داخل كل حقل خطابي وهو ليس «إحكاماً لتمييز جغرافي سياسي رئيسي فحسب، بل لسلسلة كاملة من المصالح» (ص 12). وبانطلاقه من كتابة تاريخ تغطي كل نص استشراقي، تقريباً من «المكتبة الشرقيَّة» لبارتملي هيربولوت (1867م)؛ الذي يؤصّل بها سعيد الاستشراق الحديث، إلى الدراسات الحديثة الخاصَّة بالشرق الأوسط في الجامعات الأمريكيّة. يضطلعُ سعيد بعمل شاق في وصف البنية «المتماسكة» والممنهجة للاستشراق، والأنماط الجوهريَّة لتمثيلاته

و«الاتساق الداخلي» لشكله المؤسساتي[1]. ويعتمدُ كل ذلك في اقتصاده، تبعاً لسعيد، على نزعة في تقسيم «الواقع الإنساني»، إلى ثنائيات من غرار؛ نحن وهم، والأسود والأبيض، والغرب والشرق.

ويتحدَّدُ الغرض الاستراتيجي لهذه التمييزات الجوهريَّة في خلق أنموذج ناجع لتسويغ تملُّك الآخر، وتقسيم العالم إلى ثنائيات ضديّة؛ حيث تبرزُ الفئة الأولى، دائماً، بتميُّزها وذلك لفرض توزيع غير متساوٍ للسلطة بين الغرب والشرق في هذا المقام. مما يمنح «الموقع العلوي» للغرب صفة الإجماع وأسلوباً -منّظماً «أو مشرقناً» من الكتابة والرؤية والدراسة، تؤمُّه قواعد ملزمة، ومنظورات خاصَّة، وانحيازات إيديولوجيّة تلائمُ، ظاهريّاً، الشرق. (ص202). وبامتلاكه لهذه الإجادة والسيادة الإبيستمولوجية، يستطيع المستشرق أن يتصرَّف «كحكم على الشرق»، وكمراقب متنفِّج يقوم بتمثيل الآخر الشرقي وتملُّكه لصالح السلطة الإمبرياليّة.

وعلى الرغم من شجب سعيد للنزعات التعميميَّة والجوهرانيَّة للاستشراق، فإن مقاربته النقديَّة، على أهميتها، تستنسخ، على نحو مفارق، الأخطاء ذاتها. إذ إنَّ مفهوم سعيد الأحادي للاستشراق، بما

(1) – أشار جيمس كليفورد في مقالته القيّمة حول استشراق سعيد إلى أنَّ التقييدات الجينالوجيّة «لمقاربة سعيد المنحازة»؛ ممثلة في انشغاله الحصري بالشرق الأوسط العربي وإغفاله للاستشراق الألماني، تحملُ في أطوائها إمكانيَّة تقويض حدَّة نقده وصلادته.

«On Orientalism» in the predicament of culture (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 225-76.

هو خطاب سلطة اختزالي خالص ومنحاز، لا يترك مكاناً للاختلافات داخل الأنماط المختلفة للتمثيل الاستشراقي وفي علاقات السلطة لديه[1]. وإذا كان سعيد يقيمُ تمييزات بعينها بين الأشكال المختلفة من الاستشراق؛ مثلما يفعل لدى تمييزه بين الممارسات الخطابيَّة المهنيَّة أو الأكاديميَّة وتلك الجماليَّة أو الشخصيَّة. فإنه لا يفتأ يبدأ ويُعيد بأطروحته الرئيسة ومفادها أن كل ما صدر عن الأوروبي من قول حول الشرق، كان عنصريّاً وإمبرياليّاً وتطبعه المركزيَّة الإثنيَّة في الأعم الغالب. (ص 204). ويغدو الاستشراق، تبعاً لسعيد، «موضوعاً متسقاً»، و«نسقاً مغلقاً» بهوية متراكمة ومتحدة تقصد إلى السيطرة على الشرق.

(1) – لقد قامت ليزا لوي بنقد مماثل في كتابها؛ «أراض نقديَّة»: الاستشراقات البريطانيَّة والفرنسيَّة. وترفضُ ليزا فيه «الإطار التمثيلي» لدى سعيد، وتقول بالطبيعة التخالفيَّة للاستشراق، الذي تؤشِّرُ تعارضاته وعدم ثباته، تأشيراً دقيقاً على لحظات الاضطراب في الخطاب. ويشابه مشروعي مشروع ليزا لوسي في كونه لا ينظر إلى الخطاب الأوروبي حول الآخر بوصفه «تقليداً خطيّاً أحادياً». بل يعالجه بصفته حقلاً معقّداً من الممارسات المتخالفة تُعلِّمه تعدديَّة الانهمامات والتشكيلات النقديَّة. غير أن مقتربي يفارق مقتربها في كونه أكثر تاريخيَّة ومَشْكلةً. فبينما تغطِّي أربعة فصول من كتاب ليزا كوي قروناً ثلاثة من الخطاب الاستشراقي، فإن كتابي يتناولُ الشروط التاريخيَّة المعيِّنة للاستشراق السائد في أواخر القرن التاسع عشر مُتجلّياً في (اقتصاديات الرغبة والسلطة). بما مثّل انشطاراً أنتج لحظة انقطاع في الإبستيمة الكولونياليَّة. وقَدْ قصدتُ؛ كذلك، من أطروحتي حول الطبيعة التخالفيَّة للاستشراق، كما سيتوضح عبر مناقشتي، إظهار الطرق التي يتّكلُ بها خطاب السلطة على مسألتي القطعية والتعيين لإنتاج مواقع جديدة للسلطة. وتبرزُ الطبيعة التخالفيَّة، وفق هذا المعنى، قوة فاعلة في الإنتاج والتحويل المتعلقين بالسلطة الكولونياليَّة، مما يعاون على تأكيد شيوعها وتداولها في مفترقات تاريخيّة جديدة.

وإني لأرغب في الارتحال بعيداً عن هذه الرؤى الجوهرانيَّة خاصَّة. وأنا وإن كنت أتوافق مع لازمة سعيد؛ المتمثلة في أنَّ الخطابات الأوروبيّة حول الآخر ما هي إلا ممارسات سلطويَّة تسهمُ في الاستغلال الاستعماري للشرق، فإني أرى أن إلحاحه على السمة الأحاديَّة والنسقيَّة للاستشراق يترادف، بصورة مفارقة، مع المنطق الاستشراقي، الكولونيالي. كما يعني القول إنَّ تمثيلات الاستشراق أُنتجت، دائماً، وفقاً للاستراتيجيَّات التمييزيَّة للخطاب الثقافي المهيمن، البقاء ضمن حدود البنية الثنائيَّة الميتافيزيقيَّة القديمة التي ينادي بها الخطاب الاستشراقي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزعم الذي يرى أنَّ «الاستشراق هو، أساساً، مذهب سياسي أملى إرادته على الشرق لما ألمَّ بالأخير من ضعف. فهو يأتي في سياق التقييدات الإيديولوجيَّة والتعارضات المفهوميَّة التي تنتظم الخطاب الذي يهاجمه سعيد. كما تفضي عملية تشكيل الاستشراق بوصفه نسقاً قارّاً ومتسقاً، بصورة تعوزها الحصافة، إلى تشيؤ العلاقات السلطويَّة غير المتكافئة بين أوروبا والشرق. وإنَّ عدم تنبُّه سعيد لتعقيدات علاقات السُّلطة بين المستشرق والشرقي يقوده، بصورة ما، إلى تعزيز الإبيستمولوجيا الجوهرانيَّة التي تستمدُّ سلطتها من التقسيمات الثنائيَّة التي تقترحها. فعوضَ أن يقدِّم مجموعة من المواقع النظريَّة البديلة، أو يطمس البنية المنتظمة، ظاهريّاً، للاستراتيجيَّات الاستشراقيَّة، فإن خطاب سعيد ما بعد الكولونيالي حول مسألة الضحيَّة يموقع نفسه، بصورة مفارقة، داخل قالب الهويَّة

الضيق الذي يجاهدُ لتقويضه. كما يبين التمييزات ذاتها التي يبتغي تجاوزها. وهكذا، يعيدُ استشراق سعيد، بصورة تغيبُ فيها المعاينة النقديَّة، إنتاج الصورة النمطيَّة للمستشرق بوصفه سِّيداً معصوماً تتيحُ له (أوْ لها) سلطة التمثيل، سيطرة كاملة على الشرقي المضطَّهَدْ.

وتأتي هذه التقييدات النظريَّة في كتاب «الاستشراق» بأثرٍ من الكتابة التاريخيَّة التي تعنى بالسياسات الكبرى. إذ تعزو هذه الأخيرة اتساقاً ابيستمولوجيّاً إلى التشكيلات الخطابيَّة. وتبتني إطاراً تأويليّاً شموليّاً يتأسَّس على توصيفات من غرار «الرجال العظماء» و«الكتب العظيمة». فضلاً عن أنها تنظرُ إلى علاقات السلطة من خلال الفرضيِّة القمعيِّة. فبصياغته للانتظامات الخطابيَّة للاستشراق، والنسق المهين لمجموعته الإيديولوجيَّة، يتبدَّى نص سعيد عاجزاً عن تفسير تعقُّدات ممارسات الاستشراق الصغرى، ممثلة في النقاط المحدَّدة والحاسمة لشبكة تمثيلاته المتناثرة، التي تتضمَّن الشذوذ الاستراتيجي، والقطائع التاريخيَّة، والتغاير الخطابي. وكما يضع هومي بابا ذلك، بحصافة، «نعثرُ، دوماً لدى سعيد اقتراحاً يقضي بأنَّ السلطة والخطاب الكولونياليين ممتلكان دائماً من جانب المُستَعْمِر، وينطوي هذا على تبسيط تاريخي ونظري»[1]. إنَّ نقد فوكو للمفهوم القانوني للسلطة

(1) - Bhabha, «The Other Question,» 158.

لقد عالجت آشيل ميمب المسألة ذاتها بتوسع في مناقشة أكثر تماسكاً حول السلطة ما بعد الكولونياليَّة: =

الذي يرتكنُ إلى مفهوم المنع، يحذّرنا من تحديد علاقات السلطة، كليّاً، تبعاً لمصطلحات القمع والسلبيَّة. إذْ تستطيعُ السلطة والخطاب الأوروبيان حول الشرق الاستمرار في العمل، لا عبر إقصاء الآخر من شبكة علاقات السلطة، ولكن بسبب من الزّج بالآخر، استراتيجيّاً، داخل حقليهما. إذ تلغي ما تنطوي عليه علاقات السلطة الكولونياليَّة من إنتاجيَّة إمكان موقعة المُسْتَعْمر في وضعيَّة خارجيَّة، وذلك استناداً إلى آليّاتها العمليّاتيَّة: وليس من الممكن ردُّ هذه العلاقات إلى وظيفة تحريميَّة وتقييديَّة، بل ينبغي فهم سلطة أوروبا على الشرق بصفتها تبادلا ديناميّاً وإنتاجيّاً بين الاثنين. مما يجعل السلطة الاستعمارية محتملة أو مقبولة لدى مَن تفرضُ عليهم. فما يجعل ممارسات هذه الأخيرة مقبولة للإنسان الشرقي كائنٌ في حقيقة كونها ذات وظيفة إنتاجيَّة، وفي ما تبسطه من مواقف ترضي رغائبه وحاجاته. وعليه، فهل من الممكن أن يذعن الشرقي، مهما كان «ضعيفاً»، للمُستعمِر الأوروبي إذا كان مُسَيْطراً عليه ومقموعاً من جانب الاستعمار؟

وأخيراً، فانَّ إلحاح سعيد على طبيعة الاستشراق الاتساقيَّة هو أثر، كما لاحظ إعجاز أحمد بدّقة، من آثار التقليد الإنسانوي العالي الذي يقتفي بصورة لافوكويَّة مفارقة أصول الخطاب ذاته «الاستشراق»

= انظر:

«The Banality of Power and the Aesthetics Vulgarity in the Postcolony,» Public Culture 4.2 (Spring, 1992). 1-30..

متمظهراً في الصيغة التقليدِّية من النصيَّة الأدبيَّة الأوروبيَّة المطبوعة باتصاليَّة تعود إلى اليونان القديمة[1]. وعلى الرغم من ارتكان إعجاز أحمد نفسه إلى السرود الماركسيَّة الكبرى التي تطبعها الاستمراريَّة والنشوئيَّة، إلا أنه كان مصيباً بمحاججته حين رأى أنَّ الكتابة التاريخيَّة لدى سعيد تفترض وجود هوية غربيَّة متّسقة تقعُ في أصل التاريخ، وَقدْ عملت على تشكيله عبر فكرها ونصوصها. وأن هذا التاريخ متأصِّل ومتاحٌ، بالنتيجة، لإعادة ابتنائه عبر النصوص المعياريَّة ممثَّلة في «الكتب العظيمة» (ص 167).

ينأى هذا الكتاب بنفسه عن مثل هذه الأنماط التقليديَّة للكتابة التاريخية ويتجه نحو فهم جينالوجي للتاريخ يعالجُ خطابات الماضي وحوادثه بوصفها ممارسات تطبعها القطائع. وهو يحاولُ الإلمام بالفاعلية الإنتاجيَّة للسلطة والمعرفة الكولونياليتين عبر تولِّيه بالدرس السياسات الصغرى المتعلقة بعلاقة أوروبا بآخريها[2].

وإني أرى أن الاستشراق يستندُ في اقتصاده إلى «مبدأ القطيعة» الذي يتيحُ إنتاج سلسلة كاملة من الممارسات الخطابيَّة في حقول إبيستمولوجيَّة مختلفة، إذ لا تؤسِّسُ الأنماط المختلفة من التمثيلات

(1) - Aijaz Ahmad, In Theory, Classes, Nations Literatures (London: Verso, 1992), 166.

(2) - CF. Michel Foucault, La Volonte de Savoir (Paris: Gallimard, 1976; Surveiller et Punir: Naissance de la prison (Paris: Gallimard, 1975), 30-34.

الاستشراقيَّة «اتساقاً داخليّاً»، ولا تشكِّل أجزاء متساوية من النسق الأحادي «لعمليات الإنتاج الداخلي». ذلك أنها غالباً ما تعارضُ بعضها بعضاً. فالاختلاف والازدواج والتغاير هي خصائص رئيسة في التمثيلات الاستشراقيَّة، كما تحاجج ليزا لوي في كتابها؛ أراض نقديَّة، وتسمحُ هذه الخصائص، أيضاً، بإمكان تكاثر العبارات وتبعثرها.

فما يمنح الاستشراق سلطته الخطابيَّة الفاعلة، وما يجعله قوة إنتاجيَّة في السلطة الاستعماريَّة الأوروبيَّة ماثلٌ، كما سأوضح لاحقاً، في اِشتماليَّة حقله الإبيستمولوجّي وقدرته على التكيُّف مع العناصر المتغايرة ودمجها.

المستشرقون المتأخرون والممارسات المزدوجة

يجد التغاير الخطابي للاستشراق تمظهراته الأكثر تعقيداً لدى الكتاب من الرحالة المتأخرين في أواسط القرن التاسع عشر وأَواخره. إذْ اضطلع مستشرقو ذلك العصر بالمشروع الأكثر غرائبيَّة الذي تعلَّم بقلق القدوم المُتَأَخِّر[1]. فقد جاء ارتحالهم إلى الشرق في زمن حَوَّلت فيه السلطة الكولونياليَّة الأوروبيَّة، وظهور السياحة، «المحال إليه»، الغرائبي، إلى علامة مألوفة تؤشِّر على الهيمنة الغربيَّة. ولم يكن بمقدور

(1) - CF. Chris Bongie, Exotic Memories Literature, Colonialism, and the Fin de Siecle (Standford: Stanford University Press, 1991.

هؤلاء المستشرقين، والحالة هذه، إلا أَنْ يخبروا لوناً من الشُّعور بالاقتلاع في الزمان والمكان، ممَّا سبَّبَ لديهم شعوراً بالتيه والضياع أو إلحاحاً موسوساً لاكتشاف الآخر «الحقيقي». وبينما جعلت تجربة التأخُّر مستشرقين أمثال غوستاف فلوبير، وجيرار نرفال، وإيزابيل إيبرهاردت مدفوعين بالحنين نحو الآخر الخفي، مما جعلهم أكثر وعياً بالتملُّك الأوروبي للشرق واختراقه، فانَّ الشعور بالتأخُّر أنتجَ إرادة قهريَّة غريبة للاكتشاف لدى الرحالة من أَمثال آن وويلفرو بلنت، وريتشارد بيرتون.

وتكونُ الممارسات الخطابيَّة لهؤلاء المستشرقين المتأخرين، بالنتيجة، منشطرة، ذلك أنَّها تندرج، على حدّ سواء، في اقتصاديات السلطة الاستعمارية، وفي الرغبة الأكثر غرائبيَّة تجاه الآخر الخفي. فيحل الشك والاضطراب محلَّ يقينيَّة المستشرق ذات العلميَّة المزعومّة. مما يتيح انبثاق خطاب فصامي يؤكد التعارضات الأيديولوجيَّة والمآزق السياسيَّة للهيمنة الكولونياليَّة، ويعرِّيها في الآن ذاته. فقد كان من المتوجَّب على إبيستمولوجيَّة المستشرق كي تكون منتجة داخل علاقات السلطة الكولونياليَّة المتأخرة، أن توائمَ شبكة معقدة من التكرار والابتكار، والأَرثوذكسيَّة والاعتزاليَّة، والقطعيَّة التأكيديَّة والهدم. إذ إن الوعي الاستشراقي في زمن التفكك الاستعماري يسائلُ ذواته، ازدواجيَّاً، في نظام غير متمركز من المعارضة والسيطرة؛ ذلك النظام الذي يستطيع، كما يقترح هومي بابا، أن يلعب دور

الداعم والخصم على حدّ سواء. وكما أظهرت في مناقشتي في الفصل الرابع، فإنَّ المرء يواجه حتى في نتاج كاتب إمبريالي صريح؛ مثل كيبلينغ، هذا النمط الانشطاري في الهويَّة. ولننظر، مثلاً، إلى تضمينه المواطنين الأصليين كحكائيين في قصصه الأنجلو- هنديَّة؛ تلك التقنية السردَّية التي تبرزُ النمط المحاكاتي في تعيين الهويَّة لدى الكاتب الكولونيالي، وفواعل ذلك على الإنتاج التأليفي. وتنتجُ الممارسة الرمزيَّة للكتابة «البيضاء»، هنا، نصّاً مزدوجاً حين يعقِّدُ ملمح الإقصاء وعودة المُقصى، مضمون الرَّغبة المُتحرِّفة نحو الآخر في علاقات السلطة الكولونياليَّة. إذ إن استخدام كيبلينغ لأصوات «المواطنين الأَصليين» يفصحُ، تزامنيّاً، عن ممارسة تملكيَّة بما يمثل ضرباً من الاعتراف النرجسي بالذات، الذي ينكر ذاتيَّة المواطن الأصلي. وهو يفصح، أيضاً، عن رغبة في ذات غرائبيَّة تقلقُ رسائل الثقافة الكولونياليَّة القصدَّية والمشفَّرة في أعمال كيبلينغ. غير أن آثار هذه الانشطار، كما أرى، تمتلكُ وظيفة إنتاجيَّة في كونها تنحّي الأنماط الفجَّة للتمييز العرقي وتعيدُ مفصلتها كنواتج للاختلاف المتنامي الذي يجعلها تبدو «طبيعَّية» لا مبنيَّة ولا مفروضة.

ويجد هذا الضرب من الازدواجيَّات الخطابيَّة والارتيابات الإيديولوجيَّة؛ التي يواجهها المرء لدى كتاب القرن التاسع عشر المتأخرين، جذوره الجينولوجيَّة في «الرغبة في الشرق» التي أُعرِّفها في الفصل الأَوَّل بوصفها نقداً رقيقاً للتفوُّق الغربي ونمطاً من

المشاركة الثقافيَّة التي تعترف بذاتيَّة الآخر. فهي تنطوي على علاقة توسطيَّة بين رغبة المستشرق في المعرفة والسلطة، إذْ تتحوَّل علاقة الرحالة الفرنسي في «رحلة في الشرق» لنرفال، من مراقبة بعيدة إلى مشاركة حميميَّة بأثر من عودة هذه الرغبة المكبوتة. فينمِّي السارد في هذا العمل رغبة المستشرق الأنويَّة في المعرفة. ويجبره أن يُسْلِمَ نفسه لخبرات الرحلة اليوميَّة. وتنتجُ الرغبة في الشرق؛ التي تعمل كموقع وسيط بالنسبة لرغبة المستشرق في المعرفة والهيمنة، انشطاراً وانزلاقاً لدى الذات المتكلمة وخطابها، وتستنهضُ فيها ممارسة كامنة مضادَّة للمَرْكَزة.

ويتأرجحُ الاستشراق المتأخر لدى تلك الطائفة من الرَّحالة من أمثال؛ نرفال، وفلوبير ولوتي، وإيبرهاردت، بين السَّعي النَّهم نحو تجربة مغايرة في الشرق والاكتشاف البائس لاستحالتها.

وهم، بذلك، متحوِّلون خطابيَّاً ومنشطرون إيديولوجيَّاً. فمن جهة، تمايزُ هذه النصوص ذاتها عن مؤسسة العقل الموسوعيَّة، ومزاعم امتلاك الحقيقة لدى الاستشراق الرسمي. وذلك بإظهارها القلق والضيق تجاه مسألتي التصنيف و«الموضوعية». وألفت من غير الممكن، من جهة ثانية، تجنُّب «حقيبة» المعرفة الاستشراقيَّة التي تتوسَّط الرغبة في إنتاج خطاب آخر حول الشرق. وهكذا، فانَّ تمثيلات هؤلاء الرَّحالة المتأخرين لا تنغلق على مدلول غرائبي، لكنها تمارس إرجاءً مفتوحاً على الدلالة. فهي خطابات مليئة بالفجوات،

وغير متيقنة من تمثيلاتها، وبائسة لكونها عاجزة عن إنتاج نمط بديل من الكتابة عن الآخر المرغوب فيه.

لكن، تبقى هذه الازدواجيات الخطابيَّة عامَّة جدَّاً إلى درجة لا تكفي لشرح الاستشراق المتأخر وإلقاء الضوء عليه. إذْ تتطلَّب الآثار الانشطاريَّة لما دعوته الرغبة في الشرق تنظيراً أعمق. فمن المتوجب على المرء أن يصف، أولاً، شروط إمكان هذه الرغبة بصفتها قوة تحويليَّة ضمن الحقل السياسي المتصارع للكولونياليَّة.

فكيف نعيِّنُ نحنُ؛ القرَّاء ما بعد الكولونياليين الفضاء الوظيفي لهذه القوَّة المراوغة؟ وما خصوصياتها التاريخيَّة وصيغها الخطابيَّة؟ وما المضامين النقديَّة للرغبة في الآخر في السياق السياسي لعلاقات المواجهة الكولونياليّة غير المتجانسة؟ وكيف يمكن أن تستجلبَ تغيُّرات «إيجابيَّة» في العلاقة بين أوروبا وآخَرها؟ أما ثانياً، فمن المتوجب على المرء أن يحدِّد البنية التوسطيَّة للرغبة في الآخر، عبر ارتباطها بالسلطة التي تنتظمها. فما احتمال استثمار هذه الرغبة، استراتيجيَّاً، من جانب السلطة الكولونياليَّة؟ وإلى أي حدٍّ تحدِّدُ تكتيكات الهيمنة واستراتيجيَّاتها شرط إمكانها؟ وهل تشخصُ الرغبة في الآخر مثالاً على الهيمنة التي تتوسَّل أسلوب الإثارة والتحفيز!.

يمدُّنا التحوُّل من كتاب الرحلة «travelogue» إلى الدليل السياحي «tourist-guide» أواسط القرن التاسع عشر بمثال على الزلات الخطابيَّة. فيكون بمقدور المرء، حينها، أن يُعيِّن بعض الإمكانات

التحويليَّة للرغبة في الشرق. فقد بعثت هذه الرغبة بجموع من السياح الأوروبيين إلى أقطار الشرق. وإذْ أُعِدَّ الخطاب السياحي ليوائم حاجات الرَّحالة الهواة في سعيهم لإزجاء عطل فارهة في الشرق. فإنه، كما اقترح في الفصل الثاني، لا يستمُّد سلطته من القوة التأويليَّة لذات النُّطق؛ ممثلة في ضمير المتكلم الصانع للمعنى في كتاب الرحلة، بل يَستندُ في اقتصاده الخطابي إلى المواقع الممكنة للرغبة التي يشغلها القُرَّاء. ويتبدَّى الدليل السياحي، بالنتيجة، وقَدْ فارق النغمة الإيديولوجيَّة، بصورة ما، في الحديث عن آخر الغرب ليظهر بوصفه مجموعة متناثرة من المعلومات العلميَّة حول الأنماط المختلفة لإجزاء العطل في الشرق. وسوف أُحاجج أن البناء الضروري للذات القارئة، كرحالة محتمل في الخطاب السياحي، تعملُ على مَشْكَلة الرغبة الاستشراقيَّة في المعرفة والسلطة. فضلاً عن انطوائها على علاقة جديدة بين المسافر الأوروبي والإنسان الشرقي، حين تُستبدل الممارسات الجليلة المتعلقة باستخلاص المعاني في أرض العمل برحلة غرائبيَّة فارهة.

ولكن بقدر ما كانت الرغبة السياحيَّة في الشرق منذ أواسط القرن التاسع عشر مندغمة ومتوسِّطة عبر العلاقات المعقدة وغير المتجانسة للسلطة الكولونياليَّة، فإن انبثاق هذا التشكيل الخطابي الجديد وما يتعلَّق به من ممارسات يُعيِّن إعادة تشكيل استراتيجي للهيمنة الأوروبيَّة. فحتى وإن زعزع الخطاب السياحي سلطة العالم

الاستشراقي المتبحِّر، فإن هذا الخطاب يعيدُ الزجَّ بقواه التحويليَّة في سلسلة كاملة من العلاقات الأكثر فاعليَّة وجدَّة للسلطة. ولا يستحيلُ الدليل السياحي إلى موسوعة غنيَّة وعليا من المعرفة الاستشراقيَّة عبر إنتاج تراكمي للمعلومات فحسب، بل إن صناعة السياحة، أيضاً، تجعلُ، بصورة وئيدة، من الشرق بضاعة للاستهلاك الغربي. مما يقودُ إلى «مجانسة» الغرب إيديولوجيّاً بوصفه مستعمراً. وتشهدُ السياحة الاستشراقيَّة على إنتاجيَّة الاستشراق والاستعمار وقوتهما الهائلة لاستثمار لحظات الزلل في عملية إعادة بناء شبكتهما السلطويَّة.

تعتمدُ وظيفة الاستشراق في استراتيجيَّات الهيمنة الأوروبيَّة، كما أقترحُ في هذا الكتاب، على سلسلة كاملة من الانشطارات الخطابيَّة والإيديولوجيَّة التي تتوسَّط الآثار الفاعلة للاختلاف والانزياح. تلك الآثار التي من الممكن إعادة ملاءمتها لاكتساب ممارسة أكثر تأثيراً للسُّلطة المهيمنة. إذْ يتم احتواء كل فرد بموافقته ورغبته. وكما سأفصِّل الحديث حول كتب الرحلات لدى كل من آن بلنت وإيبرهارت، فقد استثمر السعي المتوحِّد للرحالة المتأخر نحو مكان آخر كردة فعل على انطلاق الحداثة الأوروبيَّة، بصورة حاسمة، في السياسات الصغرى للمجهود الإمبريالي أواخر القرن التاسع عشر. فعلى الرغم من أنَّ إيبرهاردت وبلنت عارضا، بعناد شديد، الممارسات القمعيَّة للاستعمار أواخر القرن التاسع عشر، فإن جهودهما في إنتاج تمثيلات مختلفة ومتعاطفة تمَّ تملُّكها من جانب النظام الاستعماري كمعلومات

قيِّمة. فقد أَمدَّت الكتابات الغزيرة لكل من إيبرهاردت وبلنت المستعمرين الفرنسيين والبريطانيين بمادة غنيَّة حول شمال إفريقيا وقبائل البدو، واستثمرت هذه المادة لإخماد «تمردهم». وتؤكد هذه الممارسات الخطابيَّة للرحالة أن المعارضة ليست، بالضرورة، قوَّة سالبة فيما يخصُّ علاقتها بالسلطة. إذْ يمكن إعادة معالجتها كعنصر إنتاجي في سيرورة إعادة البناء والإصلاح. فما يتيحُ للسلطة الاستعماريَّة الاحتفاظ بموقع الهيمنة، في واقع الأمر، ماثلٌ في مرونتها السياسيَّة وقدرتها على استثمار أصوات المتذمِّرين والمنشقين.

ويشيرُ تأخُّر هؤلاء الرحالة وما يحيط بهم من تقييدات إيديولوجيَّة إلى الطبيعة العلائقيَّة للتشكيلات الاستشراقيَّة والاستراتيجيَّات المتضمنة في وظيفتها الإنتاجيّة. فليس الاستشراق، كما أَقترح، مقُسَّماً بين خطابات هيمنة مقبولة وخطابات معارضة مقصاة. بل انَّ خطاب السلطة هذا يؤمِّن نسقاً دائريَّاً من التبادل بين الاستراتيجيَّات القارَّة والعناصر المنشقة، مما يمكِّن من إنتاج آثار متعددة. إذْ لا تؤسس علاقات السلطة والمعرفة الاستشراقيين بنية توزيع سكونيَّة وموحَّدة. فهي منظمة تبعاً لما يدعوه ميشيل فوكو «تعدد قوى تكتيكي» يحتفظُ باقتصاد تعدد مستمر لملائمة حاجات التحوُّل لدى حقلها الخطابي، فالاستشراق يعتمدُ في اقتصاده، بما هو مبعثر وسائلٌ سيولة رصيده المعلوماتي، على المقدرة في الجمع بين تعدُّد الذات والمواقع الإيديولوجيَّة. وينبغي للمرء، لكي يفهم إنتاجيَّة السلطة والمعرفة

الاستشراقيين، أن ينظرُ في العناصر غير المنتظمة التي تبطِّن السطح الناعم، في ظاهره، المتعلِّق باستمرارِّية الاستشراق الإيديولوجيَّة. فأن يتجاهل المرء التفاعل المعقَّد لممارسات الاستشراق المختلفة، يعني غياب الفهم لحقل علاقاته السلطويَّة المعقدة.

ولا يستطيع المرء أن يفسِّرَ هذه السمة التحويليَّة والتغيريَّة للخطاب الاستشراقي التي تكفلُ هيمنته الثقافيَّة إلا في سياق هذه الممارسات القطائعيِّة. ففي حقل له تعقد علاقات السلطة التي نعثر عليها في حقلي الاستشراق والكولونياليَّة، تغدو نواتج الانشطار في الخطابات المزدوجة لدى المستشرقين المتأخرين ضرباً من المحفِّزات. وتصبح هذه الخطابات المتأخرة، بما هي نقاط انزياح شاذَّة، عناصر نافعة في إنتاج نسيج من التحولات في قلب القوى القارَّة في الاتجاهات المهيمنة للاستشراق. كما تُنتج لحظات من الزلل الذي تزجُّ فيه بذاتها عبر التشكلات الخطابيَّة للاستشراق بوصفها تعارضات تعصى على الاختزال. وهي تؤسس، بهذا، لضرورة التغيُّرات الطفيفة في الوظيفة العامَّة لممارساتها، وتتوسط قواعد تشكيل جديدة كيما توائم شروط التغيُّر في علاقات السلطة بين أوروبا والشرق.

الفصل الأول

رغبة المستشرقين؛ الرغبة في الآخر
«الانشطارات الأيدلوجية لدى نرفال»

«الرغبات هي، أساساً، ذكريات»

إيتالو كالفينو من «مدن لا مرئيّة»

«حين نتحدث اليوم عن الذات المنشطرة، فليس هذا بقصد الاعتراف بتعارضاتها البسيطة، وافتراضاتها المزدوجة... إلخ. بل هي انحراف مقصود وبعثرة للطاقة لا يبقى معها نواة مركزيّة ولا دلالة بنيويّة».

رولان بارت

يزدان كتاب نرفال «رحلة في الشرق»؛ الواقع في مجلدين، بلوحتين استشراقيتين. وهما الرقيق الأبيض لـِ «ليكوم دو نوي» والرداء الشرقي لـِ «روسّي». وتمثّل اللوحة الأولى وصيفة شركسيَّة تضجِّعُ عارية بنظرة ولهانة وسيجارة تتخلَّلُ أصابعها بما يوحي بحياة الخمول في الحريم. أما اللوحة الثانية،التي تصوِّرُ صرامة اللباس الشرقي،

فإنها توحي، عبر العينين الدعجاوين للمرأة الشرقيَّة، بالشبقيَّة التي يتوجب أن تُحبس خلف الحجاب. وما يدهشُ في هذه الرسومات المتعارضة كائنٌ في أنها تعكسُ التنميطات المتضادة للحياة الشرقيَّة كما تتجسّد، بوفرة، في الرسومات الأوروبيَّة، والبطاقات البريديَّة، وكتب الرحلات منذ أواسط القرن السابع عشر؛ تلك التنميطات التي تُمثِّل الحريم مرتعاً للإيروسيَّة الحسيَّة، وترى في المرأة الشرقيَّة موضوعاً للتلصص. أما الحجاب فهو غطاء كبتي. وتأتي أهمية اللوحتين، كذلك، بما تمثلانه من انشطار في الرؤية الغربيَّة للآخر، متجسّداً في ذلك الفصل بين المحتجب والمكشوف. و«القطع» بين أقصى أَمداء الانكشاف والغموض الكُلِّي، والقسمة بين رغبة الانغماس في المجون والنبذ العميق للجسد.

ويبدو الإتيان بهاتين اللوحتين، وجعل نص نرفال في مجلدين معادلاً في دلالته للطبيعة المنشطرة التي تميِّزُ «رحلة في الشرق». حيث يواجه المرء، بصورة مضطَّردة، محاور متعارضة للتمثيل الاستشراقي. ويتبدَّى ذلك في الغموض الذي يحيطُ بموضوع التمثيل والرغبةُ المسْتَتْرية في الانكشاف التي تلازم الممارسة التمثيليَّة. إذ يترجح سرد الرحلة لدى نرفال، دوماً، بين كونه تمثيلاً عارياً للشرق الحديث، وتصويراً مقنَّعاً للرومانسيَّة الاستشراقيَّة، وبين كونه تعميمات فظَّة للاستشراق «الرسمي»، وتَفهُّم أكثر رقَّة للثقافة الشرقيّة من جانب رحالة هاو، وكذا بين العودة المكشوفة لخطابات الاستشراق

المؤسساتيَّة والانحراف المحتجب لديها.

ويمكنُ أن تعاين لوحة الغلاف بوصفها تعليقاً متبصِّراً على سارد نرفال الذي تشقُّ انشطاراته السيكولوجيَّة وازدواجيته الإيدولوجيَّة وانقسامه السياسي خطاباً متصدِّعاً أساساً. فالذات المتكلمة، مثل الصور المتناقضة للنساء اللاتي يظهرن في لوحات الغلاف، منشطرة بين توهُّم الشرق بوصفه عالماً حلميّاً تحقِّقُ فيه رَغباتها وبين صورة المجتمع الشرقي بوصفه مكاناً مُتمنِّعاً ومحتجباً يسوده الكبت المطلق. وليست هاتان الرؤيتان المتناقضتان للشرق ذاتيَّة أو نصيَّة فحسب، أو أَنهما ضرب من الثنائيات كما أشار معظم نقاد نرفال[1]. بل تكشفان عن انشطار تاريخي في الخطاب الاستشراقي السائد أواسط القرن التاسع عشر. وأنا أدعوه انشطاراً لأنه، كما يشير رولان بارت، يتضمَّنُ تبعثراً وانحرافاً وهو عرضة للتكاثر. فيما يشيرُ «الثنائي» إلى علاقة زوجيَّة أو مثنويَّة. غير أن نرفال لم يكن، إذا استخدمنا تعبير بارت، متناقضاً بل متبعثراً. وأنا لا استخدم المصطلح؛ «انشطاراً»، تبعاً لدلالته في التحليل النفسي. وعلى الرغم من أننا نعثر على مصدره في مناقشة «لاكان» لمسألة تدمير الذات والظاهرة الانشطاريَّة التي

(1) – انظر مثلاً:

Ross Chambers, Gerard de Nerval et La Poetique de voyage (Paris: Corti, 1969), 223-68; Michel Jeanneret, Introduction to Nerval's Voyage en Orient de Nerval, Erudes de Structures (Neuchatel: La Baconniere, 1967).

تبرزُ لحظة ولوج الذات الحقل الرمزي للخطابات الاجتماعيَّة، فإن الانشطار بين الذات المتكلمة وخطابها ينطوي، كما سأظهر تالياً، على مضامين سياسيَّة وإيديولوجيَّة. وأنَّ هذا الانشطار؛ الذي تُفضي فاعليته المبعثرة إلى تدمير وثوقيَّة المستشرق، يعيِّن الانشطار الكبير «Spaltung» بتعبير لاكان»[1] للذات وخطابها بين علاقة واعية أو «رسمِّية» للشرق وأخرى لاواعية ومحتجبة بدرجة لا تستطيع إظهار ذاتها إلا عبر تأَرجح الذاتُ المستشرقة وفي اللحظات التي تنعدم فيها الوثوقيَّة الخطابيَّة. ولما كان محتجباً وراء اليقينيَّة ومهمَّشاً «بإرادة المعرفة» الاستشراقيَّة، فإن اللاوعي الاستشراقي –إن جاز لي أن أدعوه كذلك– يظهر قوته التفكيكيَّة لأول مرَّة في «رحلة في الشرق» لنرفال. وكما أشار سعيد، بصورة عابرة، فإن كتاب نرفال: «يتناءى بعيداً عن القَطْعيَّة الخطابيَّة التي تطبع رؤية الكتاب السابقين حول الشرق»[2].

(1) – يستخدم لاكان هذا المصطلح الألماني «Spatlung» كي يؤشِّرَ على انقسام الذات بين أنا الخطاب الواعية وتلك اللاوعية. انظر على الخصوص:

«Fonction et Champ de la Parole et du Language en Psychanalyse», in his Ecrits (Paris: Editions du Seuil, 1971).

وسوف أظهرُ، متبعاً مناقشة لاكان حول ولوج الذات الحقل الرمزي للخطاب، كيف أن الاستشراق الرسمي، مثل الوظيفة الرمزيَّة، يتوسط علاقة المستشرق بالشرق وينظمها لدى ولوج الأول في حقل الممارسات الخطابيَّة المتعلق بالاستشراق الرسمي.

(2) -Said, Orientalism, 182.

الخطاب التوسطي والذاتيَّة المنشطرة

تُعيِّنُ الفاصلة التي تتوسَّط عنوان هذا الفصلِ، الانشطار الذي يحكم علاقة المستشرق بالآخر الشرقي، كما يحكمُ علاقة النَّص بالآخريَّة الغرائبيَّة التي يمثِّلها. فأنا معني، من جهة، بالطريقة التي يستنسخ «واستتباعاً يشترك» فيها كتاب نرفال؛ رحلة في الشرق، في «الرغبة الاستشراقية»، ممثلة في الإلحاح التاريخي «للقبض» على الآخر، عبر ما يكون في متناول الذات المتكلمة من الخطابات المتسيِّدة والرسميِّة. تقول عبارة شاتوبريان في مقدمته للطبعة الأولى من كتابه «رحلة من باريس إلى القدس»: «كنت أسعى نحو الصور لا أكثر». وهي تقدِّم مثالاً شيقاً للرغبة الاستشراقيَّة التي تتضمَّن الملاحظة والتمثيل دون أية مشاركة شخصيَّة في الواقع الاجتماعي للشرق[1]. إذْ يُنْظر إلى الخبرة المتأتية من الرحلة إلى الشرق، هنا، إما بوصفها ضرباً من البحث العلمي أو أنها استكشافاً رومانتيكيّاً للذات. وتتخَّذ في كلا الحالتين دور العالِم في البحث عن المعرفة الذاتية التي من المتوجب تحقيقها عبر ملاحظاته ودراساته حول مكان «آخر». فالشرق، كما يلاحظ قسطنطين فولني يزوِّد الأوروبي «بحقل ملائم للملاحظات الأخلاقيَّة والسياسيَّة»[2]. وهكذا، فإنَّ

(1) - Chateaubriand, Itinéraire de Paris á Jerusalem, ed. Jean Mourot (Paris: Garnier Flammarison, 1968), 41.

(2) - Costantin de Volney, Voyage en Egypte et en. Syrie, ed. Jean Gaulmier (Paris: Mouton, 1959), 22.

الرغبة الاستشراقيَّة تنطوي على فعل واع بإنتاج «المعنى» لعامة الناس. منطلقة من التجربة الشخصيَّة، دون عناية أو اعتراف بثقافة الآخر وذاتيته. أما من الجهة الأخرى، فأنا معنيٌّ، أساساً، بولادة الرغبة في الشرق «تبعاً لتعبير نرفال»، كما تتجلَّى لدى الرحالة الهواة أمثال نرفال،و إيبرهاردت، وفلوبير الذين انطوت علاقاتهم بالآخر الشرقي على التورُّط والمشاركة والانغماس، بما يمثِّل انقياد المرء لتجربة الارتحال إلى الشرق دون محاولة للقبض على «المدلول» الشرقي. ولما كانت بعيدة عن الدافع الأنوي في المعرفة، تتبدَّى الرغبة في الشرق عودة للافتتان المكبوت بالآخر. وغالباً ما حدَّدت الذاتيَّة الأوروبيَّة نفسها عبر الوظيفة التمييزيّة لهذه الرغبة منذ الحملات الصليبيَّة. فوراء انشغال الرحالة من أمثال، نرفال وإيبرهاردت وفلوبير بتحقيق الوعي بالذات عبر رحلاتهم إلى الشرق، تملكت هؤلاء رغبة عظيمة لفهم الثقافة الشرقيَّة، وأن يكونوا جزءاً منها. وتعملُ هذه الرغبة، كما سأناقش لاحقاً، على دفع الذات المستشرقة للتخلي عن سلطتها في التمثيل والسعي نحو المعرفة، وتغدو مشاركةً تنشدُ المتعة في الواقع «المباشر» للثقافة الشرقيَّة[1].

لقد كان ميشيل بيتور على صواب حين قال محاججاً:

«تبقى رحلة شاتوبريان، بالنسبة لنرفال، رحلة سطحيَّة. أما هو،

(1) - ومع ذلك، لا يعني الحديث عن تورُّط الذات في التجربة الشرقيَّة كنمط إيجابي، أن الذات متحرِّرة من تقييدات الاستشراق الإيديولوجيَّة. إذْ تجسِّدُ هذه التجربة، بصورة مغايرة، «فلسفة حضور»، ونمطاً في تعيين الهويَّة، يزجُّ بها في علاقات السلطة.

فقد ابتكر رحلته الخاصَّة مستثمراً الأمكنة الهامشيَّة والممرَّات الدائريَّة التي تطوِّق النقاط الرئيسيَّة. فتتيحُ، بما تمتلكه من زوايا رؤية متعددة، رؤية عمق الفخ الذي تخفيه المراكز العاديَّة. فعبر تطوافه في شوارع القاهرة وبيروت وإسطنبول يترصَّد نرفال أي شيء يتيحُ له تحسُّسَ الكهوف التي تمتدُّ أسفل مدينة روما وأثينا والقدس؛ تلك المدن التي زارها شاتوبريان في رحلته»[1].

ويقع في قلب الممارسة الخطابيَّة لدى نرفال الاعتقاد الوضعي بأنَّ الفهم التام للآخر لا يتحقق إلا بالانغماس فيه، وعبر التجربة الواسعة التي تفوِّض الذات بالحديث عن الإنسان الشرقي. فهو، خلافاً لأسلافه الرومانتكيين، يسعى وراء السطح ليعثر على ما تجاهله الرحالة الآخرون. ولدى مواجهته الحجاب الرمزي الذي حجب عنه الرؤية عند وصوله، يفتتح سارد نرفال روايته عن الرحلة بنقد للرحالة ذوي الرؤية الضحلة نَقْرأ:

«لكن مصر المهيبة والورعة هي، دائماً، موطن الغوامض والألغاز. حيث يحيط الجمالُ بنفسه وقد تلفَّع بالأحجبة والأوشحة. ويعملُ هذا الموقف القاتم والكئيب على إحباط الأوروبي الطائش، وهو يغادر القاهرة بعد ثمانية أيام ويندفع نحو شلاَّلات النيل ساعياً نحو مزيد مما لن يلائمه أبداً من

(1) - Michel Butor, «Le Voyage et L'ecriture,» in Repertoire IV. (Paris: Editions de Minuit, 1971), 25.

الإحباطات التي أَعدَّها العلم له. فقد كان الصبر، بالنسبة لطلبة العلم القدامى، الفضيلة الكبرى. فلم العجلة إذن؟ فلنتوقف قليلاً ونحاول رفع ركن من الحجاب الصارم للآلهة إيزيس»[1].

يعرِّف الرحالة نفسه، هنا، بصورة مغايرة. فعلى الرغم من أنّ السارد لدى نرفال يَعدُّ نفسه «سائحاً» عند مفاصل بعينها من سرده، وفضلاً عن شعوره «بتعاسة وإحباط عميقين» وهو يواجه الصعوبات العمليَّة التي ترافق الترحال في مصر، فإنه لا يلبث أن يميِّز فلسفته للرحلة عن تلك التي اعتنقها أَسلافه من الكتاب أمثال شاتوبريان ولامارتين. فخلافاً لرحّالَة مطالع القرن التاسع عشر؛ الذين مَّروا على القاهرة مرور الكرام وأمضوا جُلَّ وقتهم في مصر العليا بقصد دراسة المواقع التاريخيَّة والنصب المقدسة التي تنسبُ إليها، عادة، أَهميَّة أركولوجيَّة، فإن السارد لدى نرفال يظهر رحَّالةً صبوراً وجادَّاً يتمنَّى الانغماس في المدينة الغامضة وإرسال النظر وراء المظاهر القائمة ساعياً وراء «المظاهر الأكثر وثوقيَّة لثقافتها». وهو يصبُّ انشغاله على المدلولات الخفيَّة للمدينة الشرقيَّة عوض أن يتيه في البحث عن دوال الآخريَّة في القاهرة. فالرحالة المستشرق مُكْرهٌ أيضاً، بما لديه من رغبة في المعرفة، على الكشف عما يجده متوارياً. تلك الرغبة التي تقترنُ دائماً بدافع إيروتيكي لرؤية العربي المتخيَّل وراء الحجاب. وينبغي أن

---

(1) - Gérard de Nerval, Le Voyage en Orient, 2 Vol., ed. Michel Jeanneret (Paris: Garnier-Flammarion, 1980, 1:149.

تُقْرأ أمنية نرفال في «رفع الحجاب الثقيل للآلهة إيزيس»، بوصفها عبارة مجازيَّة حول رغبته في رؤية ما وراء السطوح. فضلاً عن كونها أمنية حقيقيَّة في تمزيق حجب النساء الشرقيات في محاولة تلصّصية لرؤية ما خفي من أجسادهنَّ.

وبصورة مفارقة، يُوقع نقد الرحالة للسطحيَّة،أو حتى العلميَّة كما في قوله: السعي نحو مزيد من الاحباطات التي احتفظ له العلم بها، «وذلك تبعاً للكيفيَّة التي يقرأ بها المرء الجملة»، خطاب نرفال في سياق النزوع الاستشراقي لاختراق الثقافة الشرقيَّة. وعليه، فإن ما يبدو رغبة خيِّرة في رؤية الشرق «الحقيقي» يضع الممارسة الخطابية لدى نرفال، بصورة مفارقة، على الصعيد عينه مع واحد من الرحَّالة المبكرين؛ وهو فولني. إذْ إنَّ ثناء نرفال على الصبر بصفته الفضيلة الأعلى قيمة لدى الرحالة، وانشغاله بالوضع القائم في المجتمع الشرقي، يرجِّع صدى كلمات فولني التي تقول: «شغل جُلَّ الرحالة «إلى الشرق» أنفسهم بالآثار القديمة عوضَ عنايتهم بالوضع الحديث. وقَدْ فات غالبيَّة من اندفعوا إلى هذه الديار طريقتان فائقتان لمعرفة الشرق؛ وهما الزمن واستخدام اللغة[1]». فبتعبيره عن الرغبة الاستشراقيَّة في المعرفة، يريد السارد لدى نرفال، في صورة مناظرة للذات الديكارتيَّة، أن يدَّعي سيادة إبيستمولوجيَّة على حقل ملاحظاته. مما يمنحه، في المقابل، سلطة التمثيل. نقرأ مما جاء فيما كتب قوله: «أنا أعرف، وأنا أتحدث

(1) - Voleny, Voyage en Egypt et en Syrie, 23.

لأني كنت هناك زمناً طويلاً».

كما يذهب سارد نرفال بعيداً في واحدة من مفكراته، محاكياً وثوقيَّة فولني، إلى درجة الادعاء بامتلاكه صوت الحقيقة. يقول: ليست للحقيقة المتواضعة مصادر هائلة من الأدوات الدراميَّة والروائيَّة. (1: 337).

تجعلُ محاولة نرفال في تجاوز الممارسة الخطابيَّة لطائفة من الأسلاف روايته عن الرحلة منتسبة إلى نمط سلفي آخر من التمثيل. إذ يكون الرحالة، في حقل الخطاب الاستشراقي، مندغماً في ثنايا علاقة بنويَّة. وما من مناص له، آنئذ، من سلطة الأب؛ الأب الرمزي الذي يحدِّد قانون التمثيل. إنَّ محاولات الذات القليلة في قهر سلطة هذه الشخصيَّة المتسيِّدة هي بالضبط ما يربطها مع هذا القانون بوثاق من التبنِّي. فإنكار سلطة شاتوبريان يعني الاعتراف بمذهب فولني. ويؤشِّر رفض التأثير الأَبوي، بصورة مشابهة، على تأكيد سلطة إدواردلين، وهكذا دواليك.

ولنقل بوجازة: ليس ثمة «خارج» لخطاب الاستشراق. فأَن تكتب عن الشرق يستلزم، لا محالة، علاقة تناصيَّة يعتمدُ فيها النص «الجديد» في اقتصاده التمثيلي على نص سابق بالضرورة. إذْ لا تتوسَّط النصوص الاستشراقيَّة التي قرأها نرفال رغبته في الشرق فحسب. بل إن ممارسته الخطابيَّة مشروطة بمفاهيم واستراتيجيَّات الأنماط الرسميَّة أو المتسيدة للخطاب الذي يحاول نصُّه التمايز عنه.

ولكن، إذا كان السارد لدى نرفال يتُّبع مذهب فولني في الانغماس. فهو لا يفعل ذلك، دائماً، ليمثِّل «الواقع» الفج للتجربة الشرقيَّة أو تأطيرها في كتاب رحلة منظَّم كما فعل سلفه فولني. بل للانغماس، بفاعلية أكبر، في مبدأ المتعة الذي يصاحب الثقافة الشرقية. فقد دشَّن نرفال، كما أرى، تقليداً مُتعيَّاً في الاستشراق يرى في السفر إلى الشرق خروجاً ماتعاً من الواقع المألوف للوطن الأوروبي؛ تلك الرحلة التي سوف تخفِّفُ من الضجر الثقافي المصاحب للحياة اليوميَّة. وليس اتفاقاً أنَّ الاستخدامات المبكِّرة لكلمة «سائح» وردت في كتاب نرفال. وسوف أعود إلى ذلك في الفصل الثاني. فقد عدَّ نرفال فرنسا «أرض البرد والعواصف». وكان مدفوعاً في ارتحاله إلى الشرق برغبة في قضاء «بعض الأيَّام الرائعة وسط مناظر الشرق الساطعة». «2: 363». ونحن نواجه مع نرفال شكلاً من العفويَّة المُتعيَّة التي تجعلُ المستشرق الجاد رجلاً ينشد المتعة. بما يشخص لوناً من ألوان الانغماس الذاتي غير المبالي بإعادة إنتاج صورة ناجزة[1]. بتضاد كبير مع حاجة الصحفي لإعداد تقرير حول رحلة استكشافية. ولقد كان نرفال؛ الرحالة الحديث في زمن شهد فورة خطابيَّة، غير معنيٍّ بالانخراط في

(1) – يسوق جين –ماري كار نقطة مشابهة حول أسلوب نرفال في الترُّحل في كتابه؛

Voyageurs et ecrivains francais en Egypt (Cairo: Imprimerie de I' Institut Francais d' Archeologie Orientale, 1956):

فهو يُصنف نرفال كمراسل حقيقي يضطلع برحلة استكشافيَّة، ويصفه في الآن ذاته «كمتسكع لطيف وأحمق لبق لا يغادر إلا ليترك مسحة من الإلهام».

الفاعليَّة الخطابيّة المتصلة «بصناعة المعنى»، بقدر ما هو منشغل بالسعي نحو رغبة عطشى للانخراط في مخزون الصور الشرقيَّة والمشاركة فيه. ويتبدى نرفال، بهذا المعنى، سلفاً للأنثروبولوجيين المحدثين. وقد كتب بعد أن أمضى شهراً من التسكع الليلي في إسطنبول قائلاً:

«لم أشأ أن أمثِّل إسطنبول الموشَّاة بالألوان. فقد تمَّ تصوير أمكنتها ومساجدها ومنتجعاتها وشطآنها مرات عديدة. فما أردته، ببساطة، هو إعطاء فكرة عن التطواف في شوارعها وميادينها في رمضان» (2: 361) وحين يُواجه الرحالة بالإنتاج الخطابي المفرط، فإنه يهجر الممارسة التمثيليَّة معترفاً بجماليات الصمت ومتعة المشاركة. إذْ تثني قوة التمثيلات السالفة الذات عن تصوير المدينة الشرقيَّة عوض رفدها.

ولهذا، فإنَّ رواية نرفال حول رحلته إلى إسطنبول ليست تمثيلاً وإنما تصوير. ويعني هذا القول: أنه عوض تأطير ما تراه الذات، فإن السرد يزجُّ بها داخل أية صورة ينشئها. فيغيِّب المسافة بين الذات الملاحِظَة والموضوع الملاحظ[1]. إذْ يحوِّل شهر رمضان؛ الذي ينتهي صوم نهاره باحتفاليَّة ليليَّة، الغرائبي إلى حالة كرنفاليَّة، حين تغيب المسافة بين الذات الملاحظة والآخر الملاحَظ. ويغدو كل واحد مشاركاً في مشهد ليلي. ويمضي سارد نرفال؛ الذي يرتدي زيَّ تاجر فارسي وتتقبله

(1) – فيما يتصل بالمناقشة القصيرة التي أعقدها هنا حول التمثيل والتصوير، انظر رولان بارت Le plaisir du texte (Paris: Points- Editions du Seuil, 1973), 88- 90.

المدينة المتسامحة كليّاً، معظم وقته في المقاهي. مُسْلماً نفسه للمباهج الليليَّة في المدينة الشرقيَّة، بل يزعم السارد أنَّه استمتع «بالحكايات الرائعة التي كان يرويها حكّاؤون محترفون» بأسلوب شائق. ويوحي هذا الزعم الصادر عن رحالة لا يتكلم العربيَّة، برغبة عميقة في تغريب الذات Self –exoticism؛أو الرغبة في أن يغدو «آخر» كما كتب على واحدة من صوره (2: 233).

يروي «ليالي رمضان»، بما هو نصُّ لذَّة، لذَّة الذات المُتَحقِّقة عبر إعادة إنتاج موضوع الرغبة. ممثَّلاً في القصَّة عينها. أمَّا العمل الطويل المفعم بالتشويق؛ تاريخ ملكة الصبح وأمير الجان سليمان، فهو، وإن كان مُستمدَّاً من مصادر أدبيَّة، يشطرُ الممارسة التمثيليَّة للذات المستشرقة حين يغدو سردُ الرحلة حكايةً متخيَّلةً متجرِّدةً من المضامين الأيديولوجيَّة للخطاب المنتج حول الآخر. ولا نقع، هنا، على ادعاء بتمثيلات «واقعيَّة»، ولا رغبة في إنتاج صورة مؤطَّرة لواقع يمكن إثباته، بل علامة على الغرائبيَّة، إذ يغدو كل شيء في الشرق حكاية يَندمج بها حتى واقع الذات المتكلمة.

«حقيبة» المستشرق

بينما أفعم حكّاؤو إسطنبول سارد نرفال بالبهجة، فقد ملأته أحجبة نساء القاهرة بالإحباط وشعور قوي بالحرمان. ولقد قَدِمَت الذات المستشرقة إلى مصر ظنَّاً منها بأنها «أرض المغامرات»؛ ذلك

الوهم الذي حطَّمته المدينة بمتاهاتها ونسائها غير المبذولات. يقول: «أصابني، ليلة وصولي القاهرة، حزن وإحباط عميقان. فبعد ركوبي البغل لساعات قليلة بصحبة الترجمان، تمكنت من إقناع نفسي أنني سأمضي، هناك، الأشهر الست الأكثر إملالاً في حياتي، في الوقت الذي أعدَّ فيه كل شيء لأمكث المدة كاملة لا ينقص منها يوم واحد. وسألت نفسي، هل هذه هي مدينة ألف ليلة وليلة وعاصمة الخلفاء الفاطميين والسودانيين! ما الذي ينتظره المرء من هذه المتاهة المضطربة التي ربما بلغت من الكبر ما بلغته باريس وروما؟ وما الذي يرتقبه من قصورها وجوامعها التي تبلغ الألف؟ يبدو المرء وكأنما يسافر في الحلم إلى مدينة من الماضي لا تسكنها إلا الأشباح التي لا تحيي مواتها. فكل حارة؛ محاطة بأسوار مسننة ومغلقة بأبواب ثقيلة تحاكي نظيراتها في العصور الوسطى، وما زالت تحملُ الملامح ذاتها التي عرفتها زمن صلاح الدين». (1: 151).

تجسِّد هذه الفقرة التصوُّر النمطي الاستشراقي حول الشرق بوصفه كياناً جامداً، ولكنه متهالك بصورة لا مردَّ لها. غير أنَّ ادعاء نرفال المتعلق بالتباين بين واقع الشرق ومخزون الصور الاستيهاميَّة في ألف ليلة وليلة تشيرُ إلى الطبيعة المحاكاتيَّة للرغبة في الشرق. وتؤسس الحكايات الفلوكلوريَّة لألف ليلة وليلة مخيلة استشراقية يغدو بها إمكان مكان آخر واقعاً. غير أنَّ مواجهة الذات المستشرقة مع الواقع لا يمكنها أن تكون إلا تجربة عسيرة. ذلك أنَّ رؤيتها تتوسَّط

الحقل الرمزي «للحقيبة» الثقافيَّة التي أَمدته بصورة المدينة المتوهَّمة. فالحكايات الاستيهاميَّة في ألف ليلة وليلة؛ الذي أُريد للمستشرق أن يراها تمثيلاً «حقيقياً» للواقع الشرقي، تأتي في موقع بين السارد والواقع المباشر. كاشفة الطبيعة المحاكاتيَّة للأول. فالتناص يسكنُ، دائماً، خيال الذات كلما سافرت في الشرق. ويعترف سارد نرفال بهذا في غير موضع. يقول: تعبرُ حكايات ألف ليلة وليلة، جميعها، رأسي منذ نزولي بالقاهرة. وأنا أرى في أحلامي كل الشياطين والعمالقة التي أطلقت من عقالها منذ عهد سليمان. (1: 64). ولا يمكن أن تكون تجربة الذات المستشرقة ذات مغزى إلا عبر علاقتها بالسياق التناصي للحقل الخطابي الذي تشارك فيه[1]. وكما صاغ ذلك ميشيل جينيريه بحصافة. «يتمُّ تلقي التجربة لدى نرفال» «أو تعاد روايتها» عبر القراءات المحفوظة في الذاكرة. إذْ تأتي غلالة من النماذج الكُتبيَّة والمعرفة الواسعة لتنتصبَ بين الذات والعالم. ويغدو من غير الممكن، تبعاً لذلك، تقدير وضعيَّة المُحال إليه فيما إذا كان

(1) -Andreas Wetzel, «Decrire L' Espagne: refe'rent et realite dans:Le recit de voyage litteraire,» Stanford French Review 11.3 (Fall 1987).

تظهرُ هذه المقالة المثيرة للاهتمام الكيفيَّة التي يستعيرُ بها كتاب الرحلة حقيقته من الإحالات التناصيَّة. رغم زعمه أنَّه يُمثِّل الواقع المباشر كما يتراءى أمام بصر الرَّحالة. ويسوق سعيد نقطة مماثلة في الاستشراق حين يقول:– «ليس الشرق مكاناً بقدر ما هو موضوع. أي أنه مجموعة من الإحالات، وتوليفة من الخصائص تتأصَّلُ فيما يبدو بقول يستشهد به، أو قبس من نص، أو مرجع عن الشرق كتبه مؤلف ما. أو صورة خياليَّة شكَّلها واحدٌ من السلف. أو أنه جماعُ ذلك كله (177)».

معاشاً أم مقروءاً؟ مباشراً أم نصيًّاً[1]؟ وهكذا، فالتمثيل الذي يقومُ به المستشرق هو، دوماً، إعادة تمثيل للشرق وليس رواية الرحلة «وربما توجبَ على المرءِ أن يضيف أنه لا يمكن أن يكون» نسخاً مباشراً للواقع الذي تراه الذاتِ الناطقة. فرواية الرحلة إما إعادة كتابة لنص سابق تستمدُّ منه قوتها أو إعادة اختبار لنص متوهَّم. ويمرُّ الزج بالذات داخل حقل الرغبة دائماً عبر «دَنَسِ» الدوال ذات النصيَّة المحضة. ولا تكون رغبة الذات في الشرق، حينئذ، رغبة في الآخر. وإنما هي رغبة يحدِّدها تناص استشراقي. وإذا أردنا صياغة ذلك على نحو مختلف قليلاً، قلنا: إن الرغبة في الشرق تتوسَّط، اضطراراً، الرغبة الاستشراقيَّة ذاتها. وعليه، فإنَّ التناص يورِّط الرحالة في حقل علاقات السلطة الاستشراقيَّة. فضلاً عن ذلك، فإن القصص الاستيهامية للنص التوسطي تُظْهِرُ، على نحو مفارق، التجربة «الحقيقية» وكأنها حلم ينقذف فيه كل شيء نحو ماض مراوغ.

وتفقد القاهرة، في عالم الرؤية المتوسطة هذه حضورها وتغدو «عاصمة ساقطة» و«قبراً شاسعاً» مثل سكانها الذين يظهرون أشباحاً. وتتجاوز القوى التمثيليَّة للتناص الرؤية الخاصَّة للرحالة؛ إذْ ينغمرُ السارد لدى نرفال في الوهم المرجعي الذي يمشكل علاقته المباشرة مع الواقع «المباشر». وتمدُّ القوة الخطابيَّة للتناصات الاستشراقية الذات المستشرقة، دائماً، بالرؤية المبكرِّة حول الشرق. فلا ينفكُّ ساردُ

(1) -Jeanneret, Introduction to Nerval, Voyage en Orient, 1: 22-23.

نرفال، إبان إقامته في القاهرة، يسائلُ واقعيَّة «الواقع». فهو يسألُ مثلاً: هل كان ذلك جزءاً من الحلم أم الحياة؟ (1: 152). وإذْ تتغبش الحدود بين الواقعي والخيالي، فإن أحلام الذات؛ التي تم استيعابها عبر قراءات الأخيرة المبكِّرة، تكتسبُ في الأخير وضعيَّة الواقع. ويعيدُ سارد نرفال الفصامي، من بداية الرحلة، التأكيد، بصورة مفارقة، على صحَّة رؤيته المتوسطة. يقول:

«لقد غادرتُ، أَسفاً، القاهرة القديمة. حيث تلمَّست الآثار الباقية للجني العربي. تلك القاهرة التي لا تُناقِض الأفكار التي شكلتها عنها من خلال حكايات الشرق وتراثه. فلقد رأيتها غير مرَّة في أحلام الطفولة، فبدت لي وكأني مكثت في تلك الديار دون أَن أدري متى كان ذلك. فأعدت بناء قاهرتي القديمة وسط المقاطعات الصحراويّة والجوامع المتداعية. وبدا لي كأني أقفو آثار خطواتي القديمة... فقلت في نفسي: بطوافي حول هذا الحائط واجتياز هذا الباب سوف أرى شيئاً بعينه... وقد كان ذلك الشيء قائماً هناك. وهو واقعيٌّ وإن كان خرابا». (10: 296).

تنطوي هذه الملاحظات، بعد كل شيء، على أهميَّة لما تمثله من شهادة على القوَّة الرمزيَّة للتناص الاستشراقي الذي أوَّل الرحلة إلى الشرق فرآها استيهاماً طفوليَّاً. وتغدو تجربة الرحالة، بالنتيجة، رؤية معادة لما رآه في أحلامه. وتفضحُ هذه الفقرة الانشطار الإيديولوجي في هذه الرؤية المتوسَّطة. إذ تغدو الذات الناطقة مغتربة عن تمثيلها

الخاص. وما ذاك إلا لأن ثقل خطاب الاستشراق الرسمي يجبرها على تأكيد السلطة التي ورثتها عن سلفها دون اعتبارٍ لإضمارات هذا التأكيد بالنسبة للاقتصاد السردي. إذْ تظهر ما تقوله هذه الفقرة؛ المناقضة لتأملات السارد لدى وصوله القاهرة، آثار الانشطار بين الذات وخطابها. وتصبح الأشباح الناجي الوحيد من الروح العربيَّة. وتستحيلُ ألف ليلة وليلة مصدراً موثوقاً عن الشرق. وتشخص ممرات القاهرة المتاهية والموحشة صوراً مألوفة زارها في أحلام الطفولة. فكما تَظنُّ الذات أنها تتأثَّرُ آثار دروبها القديمة، يقتفي سارد نرفال آثار التمثيلات النصيَّة المبكِّرة، وليست هذه الارتكاسات متناقضة كليَّاً إذا ما أخذنا بالاعتبار الطبيعة الانشطاريَّة لاقتصاد السرد. فهي توكيديَّة في تشريعها الوعي بالتناص التوسطي، بينما تعزِّز، في الآن ذاته، الانطباع الأول للرحالة؛ مُمَثَّلاً في رؤية القاهرة عاصمة دارسة حيث الأبنية المتداعية والأخشاب المتعفنة. فلا يزالُ السارد يشعر وكأنه يسافرُ في الحلم، في حين تظلُّ تجربة الذات تجربة إحباط وبؤس. وينتجُ الانشطار، وإن بدا هذا مفارقاً لبداهة الأشياء، ضرباً من الاتساق في خطاب نرفال. ذلك أنه يسبغُ صفات طبيعيَّة على ما افترضه النص اختلافاً. ولسوف أَعود للوظيفة الإنتاجيَّة للهويَّة المنشطرة. لكني أريدُ في هذا الموضع أن أتناولَ مضامين الرؤية التوسطيَّة لدى الرحالة.

توفِّرُ الوظيفة التوسطيَّة للتناص القائم بين الرحالة والآخر شروط

الرغبة. ففي المقام الأول: تُسْتَثارُ رغبة الذات في الشرق بتمنُّع المدينة الذي يحجب الرؤية عن هذه الذات. إذ ينطوي الكبت، هنا، على وظيفة إنتاجيَّة ولهذا السبب، يخبرُ السارد القاريء أنه ينتوي المكوث في القاهرة لبعض الوقت لكي «يرفع ركناً من الحجاب الثقيل للآلهة إيزيس»، فالحجاب الشرقي لا يلغي رغبة الذات، بل يستثيرُ فضول الرؤية لديها لتجاوز ما يعيقها. ويجلو هذا اعتراف الرحالة ذاته حين يقول: «إنَّ المخيلة تنتفعُ من تستُّر الوجوه النسويَّة الذي لا يحجب جميع مفاتنهنَّ». (1: 150). فينبغي لموضوع الرغبة أن يكون غائباً أو أن يكون غير مبذول في البداية لكي تستكشفه الذات[1]، إذ يفضي حجاب المرأة الشرقيَّة إلى ضرب من الفقد والغياب أو تواري الموضوع مما يثيرُ لدى الذات الرغبة في التوحُّد مع الآخر. وكما أبانَ «لاكان» فإن الرغبة تعني الدفاع والمنع في آن[2]. فالحجاب يدلل، بالنسبة للمراقب الغربي، على المنع الذي

---

(1) - Three Essays on Theory of Sexuality, trans, James Strachey (New York: Basic Books, 1962),.

يظهر فرويد في هذه المقالة العلاقة اللازمة بين حجب الجسد والرغبة الجنسيَّة مجادلاً أن «الحجب المتواصل للجسد الذي يترافق مع الحضارة يبقي الفضول الجنسي متيقظاً». (22). غير أنَّ ملاحظات نرفال حول الوظيفة الإيروتيكيَّة للحجاب تبدو استنساخاً لبلاغيَّات التمنُّع التي نعثر عليها في رومانسيَّات القرن التاسع عشر الرومانسيَّة. وهي تنتمي لهذه البلاغيَّات أكثر من كونها عبارة تتحدثُ عن الوظيفة التلصصيَّة في الجنسانيَّة البشريَّة.

(2) – أعود هنا إلى عبارة «لا كان» في: =

يحكم الرغبة بوضعه حداً لمتعته. كما يستثيرُ الذات جنسيًّاً .بما ينكشف من مفَاتن النساء. «فالأيدي الجميلة تزدان بالخواتم الغريبة والأساور الفضيَّة. ويتفق أحياناً أن تنحسر الأكمام الواسعة عن الأذرع المرمريَّة الشاحبة وتنطوي تحت الكتف. أما الأَقدام العارية المثقلة بالخلاخيل فتنفصل عن البابوج في كل خطوة تخطوها مردِّدَة تواقيع الخواتم الفضيَّة حول الكواحل. وهذا ما يتاحُ للمرء أن يعجب فيه، أو يخِّمنه أو يثير استغرابه أو يستكشفه دون أَن يثير سخط العامة أو أن تلحظ المرأة ذلك». (1: 151). فما يضاعفُ دوالّ الرغبة هو تواري الجسد. مما يجعل كل شيء، من يدي المرأة المحجَّبة إلى الحلي التي تزِّين جسدها موضوعاً جزئيّاً، بما يبدو كناية عن الرغبة التي تكرِّس محاولة الذات في ملء الفجوة الكامنة في سلسلة دوال الرَّغبة لديها، وهي تشبع حاجتها للتلصُّص. وتمثَّل هذه الحاجة بحدٍّ ذاتها بديلاً مجازّياً لرغبة الذات التي لا ترتوي. وتتبدَّى هذه الرغبة، إذن، ضرباً من الإنكار، وهويَّة ذات بناء سلبي بقدر ما يغدو التواري سبباً وشرطاً للرغبة.

أَما ثانياً، فإن امتلاء دوال التناص؛ التي حدَّدت الآخر، منذ البداية،

=«Subversion du sujet et dialectiqe du desir dans I' inconscient freudiam»:

Le de'sir est une defense defense doutre passer une limite clans la jouissance» (Ecrits, 188)

إذ الوظيفة الرمزيَّة للحجاب، بما هي تمثيل للإخصاء، تجعل الذات مدركة للإحباط الذي يحكم رغبتها.

بوصفه حقل رغبة واستيهاماً، فيكشف فراغ المدلولات في مواجهة الذات مع الواقع. فبينما يظهر الشرق في التناص ممتلكاً للموضوع المرغوب فيه، يظهر الآخر الشرقي، في الواقع، وقد أعوزه موضوع الرغبة. إذْ تشيرُ التأملات الكئيبة للسارد حول وصوله وارتحاله إلى اكتشاف هذا العوز ممثلاً في تبدِّي الشرق فضاء خاوياً، ومصر أرض أحلام وأوهام. أما القاهرة المتوهَّمة فتقبع تحت الرماد والأتربة. (1: 151، 296). وتبدأ رغبة الذات في الشرق بالتشكل في الفجوة بين «واقع» الشرق الذي يتجلَّى لها عبر الأتربة والغبار، وبين استيهاميته التي يحملها إليها الحقل الرمزي في التناص الاستشراقي.

إنَّ التجربة المتعلِّقة بهذا الصَّدْع الأنطولوجي هي ما يسوق الذات إلى إدراك هوية رغبتها بوصفها عوزاً وغياباً. «ففي إفريقيا يحلم المرء بالهند. تماماً مثلما يحلمُ المرء بإفريقيا وهو في أوروبا. فما هو مثالي يسطعُ، دائماً، وراء أفقنا الحقيقي». (1: 262). فالرغبة تكمنُ دائماً، حيث تكون الذات، في غيْبٍ ما لا يكاد يتحقق، حتى يشير إلى غيب آخر في سلسلة من الدَّوال التي لا تنتهي إلا بالموت. مما يقودُ الذات إلى تعريف الشرق المرغوب به بوصفه موتاً. وقد تمثل ذلك في الانطباع الأول للسارد الذي يرى مصر «قبراً شاسعاً». وكما في ملحوظته الأخيرة التي تقول: «إنَّ سحر الموت هو الملمح الباقي في الطبيعة المصريَّة، فهو يعمل على صون التاريخ المذهل لما فيها وينقله للعالم». ويُظْهِر الانطباع الأول والملحوظة الأخيرة، بعيداً عن التكرار الواعي للصورة النمطيَّة الاستشراقيَّة، الإدراك

اللاوعي للموت الذي ترسو عليه سلسلة دوال الرغبة في الشرق. (1: 146، 296). إنَّ الموت هو ما يصونُ رحلة الذات وينقلها عبر «دَنَس» الدَّوال. وهذا الغياب الأولي، تحديداً، هو مَا يستنهض سعي الذات نحو الفردوس الشرقي والبحث عن غيب يكونُ، دائماً، حيث لا تكون.

السلطة الاستشراقيَّة وتعسراتها

في حقل خطابي مشحون سياسيًّاً مثل حَقل الاستشراق، تحملُ الانشطارات السيكولوجيَّة عند الرحالة والارتيابات السردَّية في النص الذي ينتجه، إضمارات سياسيَّة واضحة. فنحن نقع هنا، أيضاً، على قسمْات وترجُحات وعلامات توكيديَّة وملامح تدخّلية وحركات تحوُّل ونزعات عائدة ومحاولات بنائيَّة وتحولات قطائعيَّة. إذ لا تُنْتَجُ السُّلطة في «رحلة في الشرق» عبر استراتيجيات الإنكار، وليست لها وظيفة قمعيَّة. بل تأتي نتيجة اختلاف انشطاري يقومُ على المستويين الذاتي والسردي. وما رغبة الرحالة في الشرق؛ التي وصفتها كرغبة محاكاتيَّة وظاهرة متوسَّطَة بالنتيجة، إلا نتاج الاختلاف والانزياح في العلاقة بين المستشرق والآخَر. وهي قوة هجينة تودع الريبة في لاوعي المستشرق،وتتيحُ إمكانات التمفصل الحواري.بما تستولده من هويات ومواقع إيديولوجيَّة مختلفة. فيما يرى سعيد أنَّ: «كل تفسير

وبناء صِيغَ حول الشرق... هو إعادة تفسير وبناء له»[1].

بيد أن كتاب نرفال «رحلة في الشرق» يظهر أن التكرار ينتجُ، دوماً، اختلافاً، وأن إعادة البناء تأتي بنتائج مختلفة ومغايرة. بل ومن الممكن أن تكون هذه النتائج ذات طبيعة انتقاديَّة للفرضيات الاستشراقيَّة. ولننظر على سبيل المثال إلى الكيفيَّة؛ المبنية على مستوى واع وموضوعي محض «the matical»، التي قاد فيها التباين بين صور الآخر المتوهَّمة والموروثة من التراث الاستشراقي، وبين التجربة الشخصيَّة التي قادت نرفال لمساءلة الآراء الأوروبيَّة التقليدّية حول الثقافة الشرقيَّة. ممثلة في تعيين الشرق «كأرض للمغامرات» ومراحاً للحسيَّة الشبقيَّة ومنطقه لا يحكمها قانون حيث يغدو كل شيء... ممكناً. فقد كتب نرفال يقول بعد زيارة مزعومة قامَ بها إلى حريمِ نائب الملك في مصر:

«يقوم، هنا، واحدٌ من الأوهام التي يتوجَّب على المرء أن يَطَّرحها جانباً. وتتمثَّلُ في ما يشيعُ عن مباهج الحريم وفحولة الزوج أو السيِّد، والنساء الفاتنات اللائي يجتمعن ليجلبن السعادة لرجل بعينه «السلطان»، فالدين والعادات يشحنان هذا العالم المثالي الذي أَغرى الكثير من الأوروبيين، فبنوا فهمهم للحياة الشرقيَّة على قوَّة أحكامنا المتعَسِّفة، ولكن لا يلبث هؤلاء أن يصابوا بالإحباط». (1: 268)[2].

(1) -Said, Orientalism, P. 158.

(2) – لقد استقى نرفال معظم معلوماته عن الحريم في تأليفه لـ «Les Femmes du Caire» من كتاب إدوارد لين «المصريون المحدثون»، الذي رجع إليه مراراً وتكراراً. ومن جهته=

ويظهر الرحالة، هنا، منقسماً بين ناقد للفهم التقليدي للثقافة الشرقيَّة ومؤازر نوستالجي لهذه الأسطورة. إذ إن وصفه للحريم بوصفه وهماً «ممتلئاً بالمباهج» واستيهاماً «مثالياً» توحي، من جهة، بإحجامه عن هجر هذه الأسطورة.

بيد أن الحنين، من جهة ثانية، يمكِّنهُ من فك غوامض الأسطورة الأوروبية حول الحريم. كما أن إحالته إلى الأحكام الأوروبيَّة المتعسفة توحي بوعي حواري يحرف سلطة الخطاب الاستشراقي، حين تنتجُ رغبة الرحالة النوستالجيَّة في عالم الحريم الرومانسي موقفاً نقديًّاً تجاه الأساطير الاستشراقيَّة التي قادته للاعتقاد بهذا الوهم.

ويتقدَّم السارد لدى نرفال خطوة إضافيَّة يتجاوز فيها مشروعه في كسر الإيهام حين يخوض في مشكلة الاختلافات الثقافيَّة التي يَعُدها مصدر سوء الفهم المتعلق بالجنسانيَّة الشرقيَّة. إذْ «تختلفُ معتقداتهم ومسالكهم كثيراً بدرجة تجعلنا غير قادرين على الحكم عليهم إلا من منظورنا النِّسبي الفاسد. وإذا ما وعى المرء ما يجمع الرجل المسلم بنسائه من طهريَّة ووقار، فإنه سيلفظ جميع ما سطَّره كتابنا في القرن التاسع عشر حول الوهم الشبقي». (2: 358). وتشبه هذه العبارة فقرة من كتاب عبد الوهاب بوحديبة؛ «الجنسانيَّة في الإسلام»، أكثر مما تشبه نصَّاً استشراقيَّاً مثل «رواية

=يعيد كار إنتاج الخطاطة العامَّة التي وضعها سانت فِرغارنوت لاستعارات نرفال من لين.

رحلة»). فلا يرفضُ السارد، في هذا الموضع، «الوهم الشبقي» كما صوَّره استشراق القرن الثامن عشر فحسب. وإنما يسائل أيضاً النزعة الجوهرانيَّة الأوروبيَّة في الحكم على الآخر تبعاً للقيم والنماذج الأوروبيَّة، وهكذا يعقد نرفل ارتباطاً دقيقاً وأكثر هدماً «وربما لاواعياً» بين الاثنين. ذاهباً إلى أن الاستيهام المتصل بالجنسانيَّة الشرقيَّة ما هو إلا إسقاط (Projection) لفساد أوروبا الخلفي وأحكامها المتعسِّفة. فهو يرى في ذلك سبباً لسوء فهم العلاقات الجنسية في الشرق. ويبدو السارد على دراية بأنه على الرغم من أن إسباغ الصفة الإيروسيَّة على الشرق يتأصّل برومنسيات القرن الثامن عشر، فإنَّ ما كرَّسها في القرن التالي تمثَّل في قوَّة الحُكم «Judgments» والتأويل اللذين كانا في متناول الأوروبيين. ويعملُ إدراك السارد للاختلافات الثقافيَّة التي يعسر الجمع بينهما على مَشْكَلةِ أية قسمة بين الذات والآخر تكونُ فيها الذات، دائماً، صاحبة الامتياز والتفويض.

ولكن بقدر ما تمثِّل هذه الإشارات الواعية والموضوعيَّة المتعلقة بالهدم ملمحاً واحداً لإيديولوجيا متعددة الوجوه لنص مثل «رحلة في الشرق»، فإنها ليست، بحد ذاتها، حاسمة سياسيَّاً. ذلك أنها تتعارض، موضوعيَّاً، مع الملامح المؤكَّدة إيديولوجيَّاً في النص المنشطر. مهما يكن من أمر، تغدو الإشارات الهدميَّة مهمَّة إيديولوجيَّاً إذا قرئت، تحديداً، بوصفها قوة انشطاريَّة تحقق

ضرباً من الممارسة اللاواعية في تفكيك المركزيَّة لدى ذات النطق وممارستها الخطابيَّة. وما يميّزُ «رحلة في الشرق» تمييزاً قاطعاً– ويميِّزُ ذاته المتكلمة بطبيعة الحال– عن كتب الرحلة الاستشراقيَّة المبكرة كائنٌ في طريقته التي يزجُّ بها بالتفاعل المعقد للمواقع المتغايرة إيديولوجيّاً وموضوعيّاً داخل الممارسة. تلك المواقع التي تقطع وحدة السرد والنظام الخطابي اللذين يطبعان الخطابات العلميَّة والرسميَّة للاستشراق. وتتحدَّى الأقطاب المتعارضة في نص نرفال ذي الطبيعة الازدواجية يقينيَّة الذات الاستشراقيَّة الرسميَّة وخطابها التوكيدي.

وتشيرُ الملحوظات الختاميَّة للسارد إلى النمط القطائعي في التمثيل. يقول:

«بم أخبرك يا صديقي؟ وما الذي يمكن أن يُثيرَ اهتمامك في هذه الرسائل المبعثرة والبلهاء التي تتوزَّعها مقتطفات من يوميّات الرحلة والأساطير المجموعة كيفما اتَّفق؟ غير أن هذا الاضطراب هو شرطُ صدقي. فما كتبته كنت قد رأيته وشعرتُ به. فهل كنتُ مخطئاً في الإخبار، على نحو ساذج، عن آلاف الحوادث الصغيرة التي درجت الرحلات العلميَّة والاستكشافيَّة البهيجة على ازدرائها.

وهل يتوجَّبُ عليّ أنْ أدافع عن نفسي لما أبديته من إعجاب دائم بالأديان المختلفة في الأقطار التي عبرتها؟ أجل، لقَدْ شعرت بأني وثني في اليونان، ومسلم في مصر، وكنت على مذهب الحلول بين

الدروز. ونذرتُ نفسي لبحور نجوم كلدان السماوية» (2: 363).

ويمكن أن تقرأ هذه العبارات الاستفهاميَّة، بمستوى أول، بوصفها أسئلة بلاغيَّة تعزِّزُ زعم الذات الواعية بأنَّ ما أَخبرت عنه هو تمثيلٌ حقيقي لما وقع عليه بصرها في الشرق. إذْ يشيرُ تأطير الجملة الدلاليَّة بالجمل الاستفهاميَّة في الفقرة الأولى إلى مركزية «إرادة الحقيقة» لدى المؤلف، التي ورثها عن فولني. وينصِّبُ السارد نفسه، هنا، ذاتاً ناطقةً «موضوعيَّة» تنتجُ تمثيلاً حقيقيّاً للشرق مستنداً إلى ما رآه هناك. كما يمنحُ إلحاحُ الرحالة على ذكر التجربة السلطة لخطابه، جاعلاً من تمثيله رواية «حقيقيَّة» عن الثقافة الشرقيَّة. وتغدو الملحوظات الختاميَّة، بهذا المعنى، ذات طبيعة توكيديَّة ومتوافقة مع الإيديولوجياتْ المهيمنة في الخطاب الاستشراقي.

غير أنَّ الكلمات الأخيرة للسارد يمكن أن تؤوَّل، بمستوى آخر، بوصفها أسئلة واقعيَّة تكشف، بصورة لاواعية، عن الريبة التي تحيط بالنص المنشطر وسارده المفصوم. ذلك أنَّ «رحلة في الشرق» نص مختلط ومبعثر ومتناثر. كما تبرزُ ذات النطق لديه ذاتاً جمعيَّة ومتناثرة. إذْ تستدعي رواية نرفال عن رحلته توقعات تقليدية حول الشرق المتوَّهم، بينما تَستعرض في الوقت عينه طبيعتها الخياليَّة. ويتجلَّى هذا في ممارسته الخطابيَّة التي تحاكي أسلوب العلميَّة الزائفة لدى فولني، وهو يهزأ من جدَّيتها في الوقت ذاته. فضلاً عن أن سارد نرفال يعيدُ تأكيد سلطة أسلافه المستشرقين، في حين يعملُ

على مَشْكَلتها بفضحه لجوانب القصور في رؤيتهم.

يشكِّل «رحلة في الشرق»، كما أَقترح، عتبة الاستشراق المنشطر. حين تجبرُ الرغبة في الشرق التعارضات والتوترات المكبوتة في إيديولوجيات الاستشراق الرسمي المتسيِّدة على العودة، عرضيّاً «Symptomatically» وفق نمط انفصالي.

وقدْ ولَّدت رغبة الرحالة المتأخر في الشرق «الحقيقي» واكتشافه لغيابه، لوناً جديداً من الممارسة الاستشراقيَّة التي تطبعها الازدواجيَّة واللايقينيَّة. وَما يتجاوزُ ذلك أهمية كامنٌ في انخراط السرد النرفالي، بما هو موقع للانحراف الإيديولوجي، في المسألة الأساسيَّة للعالم الأوروبي الممتلك للسلطة الأخلاقيَّة والسياسيَّة على الآخر. كما أنه يُمَشْكل، ضمنيَّاً، سلطة التمثيل لديه. فنحنُ نواجه لدى نرفال، ربما للمرة الأولى، ظهور نمط تمثيلي ذاتي التساؤل تطمس فيه الحدود بين المتخيَّل والواقعي. مما أفضى إلى انهيار التمييز بين الرؤية التوهميَّة للآخر والمقاربات العلميَّة والمؤسسيَّة للشرق. ولنقل بوجازة: يمثِّل كتاب نرفال؛ رحلة في الشرق، موقعاً للانحراف الخطابي يترَّجحَ، دائماً، بين حاجة المستشرق لتمثيل الآخر «موضوعيَّاً»، وبين الإدراك المزعج لأباطيل التمثيل.

ولا يكمن موضع الرهان في نص نرفال في وعي السارد بذاته، كما يحاجج ميشيل جيرنييه، بل هو في هويَّة شخصيَّة ذات أهميَّة

سياسيَّة أكبر؛ وهي المستشرق. ومن الصحيح القول، أنَّ كل فرنسي عاش في القرن التاسع عشر كان مستشرقاً، تبعاً لما سطَّره هوجو في كتابه؛ «شرقيات». غير أنَّ الأثر التنافري للممارسة الخطابيَّة لدى نرفال والمشكلة المتعلقة بالهوية المنشطرة لدى الذات الناطقة ينتجان، بما يؤديانه عبر الرغبة في الشرق، صدعاً أو لحظة «شاذَّة» في الخطاب الاستشراقي وفي موقع من يمتهن هذا الخطاب. وإذا كان الاستشراق، مثل غيره من الخطابات[1]، يتمُّ ضبطه وتنظيمه عبر إجراءات مخصوصة تخلقُ ضرباً من النسق والوحدة اللذين يكبتان ازدواجياته وتناقضاته تحت قناعي الرزانة والثقة. فإن كتاب نرفال ينطوي على انفصاليَّة ما لكشفه عن الانشطارات الإيديولوجيَّة في الخطاب الاستشراقي، ويعمل على مفصلة القطائع في موقعها الإبيستمولوجي. وتتبدَّى الاختلالات في السرد النرفالي وانشطارات ذاته المتكلمة والارتياب الذي يحيط بخطابه «كوحدات تصدعيَّة» تبعاً لتوصيف فوكو، أو قطائع صغيرة في النسق الخطابي للاستشراق. وهي تكتيكات تتحوَّل بعيداً عن نمط التمثيل المُتَسيِّد إيديولوجيّاً.

غير أنَّ القول بوجود انحراف في نمط الخطاب الاستشراقي الرسمي لدى نرفال لا يعني الزعم أن نصَّه يمثِّلُ «خارجاً» بالنسبة للاستشراق. إذْ لا تُوجدُ قطيعة راديكاليَّة أو مقاومة إيديولوجيَّة

(1) -Michel Foucault L'Order du Discours (Paris: Gallimard, 1971).

خالصة في الممارسة الخطابيَّة المتسيِّدة التي يمثلها الاستشراق. فالكتابة عن الشرق تقتضي، بصورة لا خلاص منها، الانخراط في الحقل الاستراتيجي المتصل بعلاقات السلطة فيه. بيد أنَّ هذا لا يعني أن الاستشراق كلي الوجود بدرجة تجعل من المحال إحداث انزياح في استراتيجيَّات التمثيل المتسيدة لديه. أو أنه طعمٌ يغري الذات المثاليَّة بالسعي وراء ثقافة مغايرة. بل إن الخطاب يرتكنُ في سلطته إلى العوائد الإنتاجيَّة المتمخضة عن الخطابات المنشطرة كالخطاب النرفالي. ذلك أنَّ الهجنة، كما يحاجج هومي بابا، تمثِّل علامة على إنتاجيَّة الخطابات المتسيدة. ونلمسُ ذلك، مثلاً، في رغبة نرفال في الشرق التي تحرِّفُ الرغبة الاستشراقيَّة في المعرفة والسلطة، وتطرح أنماط تغيير بعينها في تمثيل الآخر الشرقي. غير أن الاستشراق ينتجُ هذه التغييرات بوصفها جزءاً من نسقه الخطابي. وبالنتيجة، يعاد تضمينها في استراتيجيَّات التمثيل المتسيِّدة لديه. إذْ تحفِّز الانزياحات والتحوّلات في النص المنشطر، مثلما هي الحال في نص نرفال، التغيُّرات في الخطابات الاستشراقيَّة المتسيِّدة التي تتوسطه، وبهذا فإنها تسهمُ في العمليَّة الملحَّة لإعادة البناء الخطابي. فالخطابات المنشطرة، كما سوف أبيِّن في الفصل السادس، تمثِّل نقطة «الإقلاق» في النظام التواصلي للاستشراق. فهي تخلقُ أثراً مؤقتاً من الاضطراب يعاون في النهاية على تحويل استراتيجيات الهيمنة الاستشراقيَّة. ذلك أنها تكشف عن أوجه القصور في

النظام. إذْ تعملُ عمليَّة إعادة البناء في الاستشراق عبر المفاعيل المربكة التي تستولدها الهويات الهجينة والخطابات المزدوجة.

الفصل الثاني

من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي:
المستشرق بوصفه متفرّجاً

تمثّلُ التأملات السوداويّة التي تتصدّر «رحلة في الشرق» لنرفال مثالاً مبكّراً على التحوُّل الخطابي في أدب الرحلات الاستشراقية. فقد تحوَّل من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي. يقول:

> «لست أدري إن كنت سَتُعنى بتطواف سائح يغادر باريس طوال شهر تشرين الثاني. فليست هذه اليوميّات غير ترنيمة بائسة لمجموعة من العوارض. وهي وصف ركيك وتصوير يعوزه الأفق وتغيب فيه روعة المناظر: فيغدو من المستحيل الإفادة من الآراء التي أنجزت قبل الرحيل حول سويسرا أو إيطاليا، والتأملات السوداويّة المتخيلة حول البحر، والشعر الغامض الذي يصف البحيرات، والدراسات المعقودة حول جبال الألب، وكل الوفرة الشعريّة للمناخات الدافئة التي أورثت البرجوازيّة الباريسيّة حزناً وبؤساً لكونها لا تستطيع السفر أبعد من مونتريال ومونتمرسي». (55:1).

لربما مثّل حنين نرفال إلى ذلك الزمان الذي كان فيه القيام

بمغامرات «حقيقيَّة» في أراض مجهولة ممكناً، واستخدامه الازدرائي لكلمة «سائح»؛ التي لم تظهر في الفرنسيَّة إلا عام 1816م، علامة على القطيعة الجينولوجيَّة التي أصابت هوية المستشرق. فهما يعلنان عن غياب تدريجي للرحالة المغامر الذي اضطلع برحلة شاقَّة طلباً «لمعرفة» جديدة ومواجهات رومانتكيَّة وتجارب غرائبية[1].

وقَدْ جاءَ التطور الذي جرى على السفينة التجارية ليثوِّر عمليَّة الترحال إلى حوض المتوسط. كما زوَّد إنشاء المستعمرين الأوروبيين خطوط سكة الحديد التي تصل بين المدن الشّرقيَّة؛ مثل تلك التي تصل الإسكندريَّة بالقاهرة والأخيرة بأسوان في مصر، وخطوط سيمرين - إيدن وإسطنبول في آسيا الصغرى، الرحالة الأوروبيين بالراحة اللازمة التي تحثُّهم على القيام برحلة طويلة عبر الشرق. وينضافُ إلى ذلك «استقرار» الوضع الاجتماعي والسياسي في الشرق بأثر من احتلال فرنسا للمغرب والوجود البريطاني في مصر والهند واستخدام الإسكندريَّة معبراً إلى الهند. فضلاً عن انتهاء الصراع التركي اليوناني

(1) - ينأى نرفال؛ السائح، بنفسه عن الاستشراق بوصفه ممارسة تناصيَّة تتصل بنمط مسنود ورفيع من الترحُّل الذي يمنع الرحالة من الاتصال بالواقع الموصوف، هنا، بالفقر والحرمان لاحظ في هذا السياق استعمال نرفال المضطرد لكلمة «بلا». ولا يمكنني القيام، هنا، بقراءة قريبة لهذه الفقرة أشير بها إلى ازدواجياتها. بل يتحدَّدُ هدفي بمناقشة تضيؤها. انظر:

Ross Chambers, «voyage et ecritare: le premier chapitre du voyage en Orient», cahiers de la Société Gérard de Nerval 8 (1985): 12-25.

في عام 1828م. مما وفَّر الأمن الضروري للصناعة السياحيَّة. وعلى الرغم من أنَّ البرجوازي الباريسي العادي لم يستطع القيام برحلة تتجاوز مونتريال ومونتمرونسي؛ اللتين مثَّلتا منتجعات عظيمة في فرنسا القرن التاسع عشر، فإن تحسُّنَ شروط السفر جعل الرحلة إلى الشرق أكثر يُسْراً وأَقصرُ زمناً وأكثر عمليَّة وفاعليَّة بعد أن كانت مغامرة شاقَّة ومتطلِّبة وطموحة. وهكذا، فقد ولَّد هذا تدّفقاً مضطرداً للسياح الأوروبيين إلى الشرق. وإذا كان على الرَّحالة أَمثال نرفال وفولني أن ينفقوا ثروة طائلة لتغطية رحلتهم إلى الشرق «كما فعل الأخير حين أنفق معظم ميراثه على رحلته الشرقيَّة». فإن التسهيلات المستحدثة أتاحت لتلك الفئة من الرحالة العاديين السفر إلى الشرق. فلقد أخذت رحلة فلوبير إلى الإسكندريَّة ثمانية أيام في حين أخذت رحلة نرفال خمسة عشر يوماً لخمس سنوات خلت[1].

وتشخص تأملات نرفال الأَوَّليَّة في «رحلة في الشرق» إضاءة، أيضاً، بما هي إحالة نقديَّة لتشكيلة خطابيّة جدية؛ هي الدليل السياحي[2]. ويعيِّن نص نرفال، إذا ما استعرنا توصيف بارت للدليل

---

(1) -Jean-Claude de Berchet, Introduction, le Voyage en Orient (Paris: Robert Laffont, 1985), 10 Daniel J. Boorstin, the Image (New York): Atheneum, 1975) 77-117.

(2) – يستعمل نرفال في «رحلة في الشرق» الإحالة التناصيّة إلى الأدلة السياحيَّة بوصفها طريقة في ممايزة نفسه عن أسلافه ممن ألّفوا كتب الرحلات مثل شاتوبريان في كتابه «Itineraire de Paris a Jerusalem»، وكتاب لامارتين «Voyage en Orient» =

الأزرق في كتابه أسطوريّات، الجنس الجديد؛ «الدليل السياحي»، بوصفه تمثيلاً فقيراً ومفرغاً من الوعي الجمالي فضلاً عما يجسّده من صورة نثريّة: غاب فيه الأفق الشّعري الذي ميّز سلفه «كتاب الرحلة»، وسرداً غائماً أعوزته المغامرات البطوليّة الرومانتيكيّة. وهو عاجزٌ عن تصوير تأمّله الكئيب حول البحر والنباتات الشاعريّة في الشرق تصويراً ملائماً.

ويُشيرُ ارتياب نرفال بأهمية تجواله بالنسبة إلى القارئ إلى تلك النظرة التنميطيّة السائدة عن الدليل السياحي بوصفه تمثيلاً جافّاً وسطحيّاً «إن لم يكن سوقيّاً»، يقوم على خدمة البرجوازيّة الكسولة التي كانت كما يحاجج رولان بارت؛ تتمتّع فيه بنوع من الغبطة الوليدة لدى شراء الجهد والاحتفاظ بصورته وفضيلته دون أن يصحب هذا شعور بمشقة هذا الجهد وعسره[1].

وإذا كانت ميزات السائح والدليل الذي يقوده عبر الرحلة دقيقة، جزئياً، لكون السائح أكثر سلبيّة وأقل انخراطاً في المغامرة

= أما استخدامي لمصطلح «التشكيل الخطابي» فإنه مستقى من مناقشة فوكو لـ «الانتظامات الخطابيّة» في كتابه؛ «أركيولوجيا المعرفة». إذْ يستعمل فوكو هذا المصطلح ليصف «نظام التبعثر» في عبارات الخطاب مثل؛ «الطب والنحو والاقتصاد السياسي» والانتظامات القائمة بين مواضيعها ووظائفها ومفاهيمها... إلخ.

(1) -«Une sorte d' euphorie toute fraiĉhe á acheter l'effort, á en garder, l,image et la vertu sans en subir le malaise» from Roland Barthes, Mythologies (Paris: Points-Editions du seuil, 1937, New York: Hill and Wang, 1983). Pp 122-74.

البطوليَّة، ولأن الدليل السياحي منتج من منتجات النزعة الاستهلاكيَّة البرجوازيَّة، فإن هذه الميزات تبدو إشكاليَّة جينالوجيّاً. ذلك أنها تتجاهل الوضع التاريخي الذي سبَّبَ وجودها. وعلى النقيض من زعم رولان بارت الذي يرى في الدليل السياحي: «برهاناً على عقم الوصوفات التحليليّة التي ترفض التفسير والفينومولوجيا معاً»، تنهضُ الطبيعة «المعلوماتيَّة» للدليل السياحي تحوُّلاً مهمَّاً في أدب الرحلات. وهي تخدم الحاجات الراهنة لبنية السلطة التي تسنده[1]. (75) ومهما يكن من أمر، فإني لا أقصد أن أترافعَ عن الدليل السياحي أو السائح كما فعل دين ماكنيل وجوناثون كولر وغيرهما[2]. فما أريدُ قوله في هذا الفصل هو أنه بينما يُمَشْكِلُ خطاب السياحة سلطة المستشرق، فإنه يعيد توريط تلك السلطة في زمرة جديدة وأكثر تعقُّداً من علاقات السلطة بين السائح الأوروبي والشرق. إذ تنتسبُ قراءتي للأدلة السياحيَّة في فرنسا أواسط القرن التاسع عشر، بهذا المعنى، إلى تلك

---

(1) -«Le Guide Bleu témoigne de la vanite de toute description analytique, celle qui refuse á la fois l'explication et la phenomenology (Barthes, Mythologies, 123).

(2) -Dean MacCannell, The Tourist: A New Theory of leisure class (New York: Schocken Books, 1976): Jonathan Culler, «Semiotics of Tourism,» American Journal of Semiotics 1.1-2. (1981): 127-40; also Nelson H.H. Graburn, «Tourism: The sacred Journey». in Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, ed. V. Smith (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977).

الطائفة من النقاد الاجتماعيين أمثال؛ سوزان باك -مورس ودينسون ناش وآخرين ممَّن تتحدد مساجلتهم بالفكرة التي تقول إن السياحة «في العالم الثالث»، تمثِّلُ امتداداً للهيمنة الثقافيَّة التي تمارسها الأمم الصناعيَّة[1]. غير أن مقصدي يتحدَّد، على نحو أدق، برسم التشكيل الخطابي للدليل السياحي بما هو نمط خطابيٌّ سائد في أدب الرحلات في كل من فرنسا وإنجلترا أواسط القرن التاسع عشر. وسوف أتناول مجموعتين من الأسئلة، بينما أَقوم بقراءة اثنين من الأدلَّة السياحيَّة اللذين ينهضان مثالين على الدليل السياحي الاستشراقي المبكِّر وهما؛ «دليل في الشرق» لـِ «كوتييه» وكتاب «المسافر إلى الجزر الأيونيَّة، واليونان، وتركيا وآسيا الصغرى، وإسطنبول». لـِ«جون مورييه». وتدور المجموعة الأولى من الأسئلة حول الكيفيَّة التي مايز بها الدليل السياحي نفسه، بما هو تشكيل خطابي جديد، عن جنسه السالف؛ كتابُ الرحلة. وكيف يكون بمقدور المرء وصف حقله الخطابي وتعالقات عباراته؟ أو ما القواعد التي حكمت تشكيله في السياق

(1) -Susan Buck-Morss, «Semiotic Boundaries and the politics of Meaning: Modernity on Tour. A village in Transition, «in Ne Ways of knowing: The science, society, and Reconstructive knowledge, ed. Marcus G. Raskin and Herbert. Bernstein (Newark, N. J: Rowman and little field, 1987) 203; Dennison Nash, «Tourism as a form of imperialism, «in Smith, Hosts and Guests, 33-47; see also Davydd J. Green Wood, «Culture by the pound: an Anthropological perspective in Tourism as cultural Commoditization, «in Smith, Hosts and Guests, 1129-38.

التاريخي لغيره من الخطابات الاستشراقيَّة التي سادت أواسط القرن التاسع عشر؟ أمّا المجموعة الثانية من هذه الأسئلة فتتجلَّى في السؤال عن الإضمارات السياسيَّة والتاريخيَّة لمثل هذا التحوُّل الخطابي؟ وكيف يتناظر هذا التحوُّل، تاريخيّاً، مع التغيرات والحاجات المتعلقة ببنية السلطة التي تسنده وتنتفعُ منه. وهل يمثِّل الموقع الإيديولوجي لهذا الخطاب موقعاً «تعارضيّاً» أم «توكيديّاً» في علاقته بالسياق العام للاستشراق وحقل علاقاته السلطويَّة.

التشكيل الخطابي: الكفاءة النظريَّة

لا يوحي القول بحلول تشكيل خطابي جديد؛ هو الدليل السياحي، محلَّ كتاب الرحلة أن هذا الأخير قد اختفى بالضرورة، ولا يعني كذلك أن خطاباً جديداً قَد انبثق، بصورة مفاجئة، وأَقصى جميع الانتظامات الخطابيَّة «والصيغ العباريَّة» الخاصة بكتاب الرحلة[1]. إذ يستلزمُ تشكيل خطابي جديد عوداً وتكراراً لتشكيل خطابي سالف. وقَدْ جلَّى فوكو هذا في مؤلَّفه؛ حفريات المعرفة، نقرأ:

«عندما نقول إنَّ تشكيلة خطابيَّة ما تحلُّ مكان أُخرى، فإننا لا نعني بذلك أنَّ عالماً بكامله من الموضوعات والعبارات والمفاهيم

(1) – يعني مصطلح «الصيغ العباريَّة»، تبعاً لفوكو، كل السمات والقضايا التي تحدِّدُ وظيفة الذات المتكلمة. وهي تتراوح من المادة الأتوغرافيَّة إلى الوصوفات الكميَّة للمتكلم. وسوف أناقش هذا الأمر بتفصيل أكبر لاحقاً، حين أعقد مقارنة بين الدليل السياحي وكتاب الرحلة.

والخيارات النظريَّة الجديدة انبثق بصورة مكتملة القوة والتنظيم داخل نص يُنصِّب هذا العالم، ويرسي دعائمه مرَّة واحدة وإلى الأبد. بل نعني أن تحوُّلاً عامّاً طرأ على العلاقات، دون أن يصيب بالضرورة كل العناصر، كما أن القول بأن العبارات أَمست تخضع لقواعد تكوين جديدة، لا يعني أن سائر الموضوعات والمفاهيم والخيارات النظريَّة، قد اختفت. إذْ بمقدورنا، على النقيض من ذلك، وصف ظواهر الاتصال والعودة والتكرار وتحليلها انطلاقاً من تلك القواعد الجديدة». (173)

لا ينبغي النظر إلى التحوُّل من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي بوصفه تغيُّراً تحويليّاً في الممارسة التمثيليَّة للاستشراق فقط، بل بصفته تكراراً خطابيّاً أيضاً. إذْ إن هذه الأنماط المضطردة من الانفصال والتكرار هي ما يتيحُ إمكان مضاعفة العبارات وتبعثرها. فيما تعيدُ هذه الأخيرة تعزيز الاستشراق بوصفه خطاباً رسميَّاً مرفوداً بسلطة تمثيل آخرِ الأوروبي. ذلك أن الاستشراق يعتمدُ، كما حاججت في مقدمة الكتاب، في سلطته على مبدأ القطيعة.

وعلى الرغم من ممايزة الدليل السياحي نفسه عن كتاب الرحلة، واقتراحه تحوُّلاً عامّاً للممارسات الخطابيَّة في سياق ترسيم تشكيلته؛ ممثلة في أنماط العبارات، وقواعد قسماتها وتصنيفاتها الجديدة، وما إلى ذلك. فإنَّه يفعلُ ذلك تبعاً لعلاقة تعايش مع الخطاب السَّالف حين يعيدُ إنتاج عناصر ومفاهيم مشابهة. إذْ يمنحُ الجسم الكبير من

المعرفة؛ المستعار من كتب الرحلات الاستشراقيَّة، الدليل السياحي «حقل حضور» ممثلاً في العبارات المستعارة من حقل معرفي آخر في خطاب بعينه. ويتجلَّى ذلك في اقتباس الدليل السياحي العبارات من الرحالة السابقين جاعلاً منها جزءاً من جهازه المعلوماتي. ومعترفاً بها، استتباعاً، بوصفها تمثيلات حقيقيَّة للشرق. ونلمس ذلك لدى كونييه الذي يفتتح فصله المكرَّس لمصر باقتباس طويل من كتاب فولني؛ الأطلال. وهو يتبعه بوصف طويل «لمصر الرائعة» ضمَّنه صوراً من الملحوظات التاريخيَّة والدينيَّة التي دوَّنها رحالة آخرون من أمثال شاتوبريان ولامارتين. ويشتملُ دليل مورييه، بصورة مشابهة، على اقتباسات من كتاب؛ أنا ستاسيوس، لِـ «توماس هوبز» وكتاب؛ رحلات وبحوث في آسيا الصغرى لـ «السير تشارلز فيلوز» وكتاب؛ تأملات حول إسطنبول لِـ «جوزيف فون هامد» وكتاب؛ قصائد شرقيَّة لِـ «اللورد بايرون». وهكذا، يُحثُ السائح، دوماً، لاختبار الشرق عبر السرود الاستشراقيَّة المبكرة. فما يبرِّرُ النظر إلى ميناء إيفسوس ماثلٌ في وصف بايرون الرومانتيكي له. فيما تستجلب سوريا تأملات لامارتين الدينيّة حول الشرق. أما التاجر الشرقي المتجوِّل فإنه يذكِّر السائح بذلك النمط من الشخصيَّات الذي نقع عليه في سفر التكوين وهكذا دواليك.

الصيغ العباريّة للدليل السياحي

ظهر الدليل السياحي الاستشراقي بصورة متزامنة تقريباً في كل من فرنسا وإنجلترا أواسط القرن التاسع عشر. فقد ظهر أَول ما ظهر، كما يشير جين–كلود بيرييه، دليل مارشيبو؛ السفر من باريس إلى القسطنطينيَّة عبر سفينة تجاريّة. 1839

ثمَّ ما لبث أن تبعه دليل كويتيه الأكثر عمليَّة عام 1846م، وهو؛ دليل في الشرق. وتوالت إثره سلسلة من الأدلَّة التي قام بنشرها جوان في عام 1861م. أما في إنجلترا فإن النَّاشر؛ جون مورييه مُنِحَ حقّاً حصريّاً في إصدار الأدلة السياحيَّة. وقَدْ انتمت هذه الأدلَّة إلى الفئة الخطابيَّة ذاتها وتبوأت موقعاً إبيستمولوجيّاً مماثلاً لما كان يُدْعى بالكتب الزرقاء؛ وهي التقارير التي كانت تصدرها الحكومة البريطانيَّة حول الأحوال الاجتماعيَّة المحليَّة. وبكلمات أخرى، تُعدُّ هذه الأدلة السياحيَّة قوامات نسقيَّة من المعرفة الموسوعيَّة التي تغذِّي المسافر بالمعلومات الكاملة التي تبدأ من كيفيَّة الإعداد لمثل هذه الرحلة المهمَّة، إلى الوصف التفصيلي للطرق والنصب التاريخيَّة والأَديان واللغات والمقولات العرقيَّة والمباني الحكوميَّة في البلدان الشرقيَّة.

وهكذا، ينهضُ الدليل السياحي، بما هو خطاب استشراقي جديد، نصّاً متخالفاً ومبعثراً ينتمي إلى غير حقل إبيستمولوجي في تمثيله للشرق. إذ تحضر المعرفة التاريخية لتموقع الشرق في ماضيه الذي لا

براء منه، بينما تعيِّنه المادة الجغرافيَّة فضائيّاً في المكان. أما الملحوظات الإثنوغرافيّة والتقارير فتحدُّ الشرقي بصفات مائزة. وتأتي التأملات الفلسفيَّة العامَّة، من البداية، لتهيِّئ السائح إيديولوجيًا. ويرفدُ ذلك المعلومات التجاريَّة والماليَّة التي تمدُّ السائح بـ «التقارير الاقتصادية». ولم تكن هذه الأدلّة موضوعة للمسافرين إلى الشرق وحسب. بل كان يقوم بقراءتها، أيضاً، أولئك الناس الذين لم يكن لديهم خطط مبنيَّة على السفر إلى الشرق. لكنَّهم كانوا يقرأونها «بصفتها كتب رحلات» ترضي رغبتهم في تحقيق المعرفة بالمناطق الغرائبيَّة وسكانها الذين يمثلون الآخر عرقيّاً[1].

غير أنّ ما يميِّز الأدلة السياحيَّة، «بوصفها خطاباً تمثيليّاً» للشرق عن كتاب الرحلة الذي امتلك وظيفة خطابيَّة مماثلة كائنٌ في وضعيَّة الذات المتكلمة. ذلك أنَّ كتاب الرحلة يرتكن في اقتصاده النصي، كخطاب، على صيغ عباريَّة بعينها يستعير منها سلطته. وهو يبتدئ غالباً، إن لم يكن دائماً، بملحوظات استهلاليَّة تبرزُ أسئلة عامة حول من الذي يتكلم؟ وباسم من؟ ولأية أسباب خاصَّة؟ وتتجلَّى كلمات ريتشارد بيرتون التمهيدية التي تتعلَّق بما أغراه في الحج إلى مكة والمدينة مثالاً شائقاً على تشكيل الصيغ العباريَّة في الخطاب الخاص بكتاب الرحلة. فقد قدَّم نفسه كجندي ورحالة «جسور» يقومُ على

(1) -CF. James Buzard, «A Continent of Pictures: Reflections on the Europe of Nineteen-Century Tourists». PMLA. 108.1(1992): 30-44.

خدمة الجمعيَّة الجغرافيَّة الملكيَّة في لندن. وذلك لإزالة العار الذي لحق بالمغامرة الحديثة؛ ممثلة في تلك البقعة البيضاء الكبيرة التي تشيرُ في خرائطنا إلى المناطق الوسطى والشرقيَّة من الجزيرة العربية[1]. ولا يعرضُ بيرتون انتسابه إلى المؤسسة التي تُشرِّعُ خطابه وحسب. بل يعيِّن الغاية المحدَّدة من رحلته التي تمدُّه، في سياق علاقته بالمؤسسة، بسلطة روايته لحوادثِ الرحلة. ونقعُ على تشريع وتبرير خطابي مماثل في مُستهل كتاب فولني: «رحلة في سوريا ومصر». حين يصوِّرُ نفسه عالماً متبحِّراً يضعُ «ملحوظات سياسيَّة وأخلاقيَّة» في الشرق ليسوِّغ هيامه وهيام قارئه بالشرقيين، في الوقت الذي يقدِّم فيه إسهاماً في الحقل الإبيستمولوجي المتعلق بالدراسات الشرقيَّة[2].

ويشكِّلُ الدليل السياحي، على النقيض من ذلك، خطاباً تنفصلُ فيه العبارات عن الناطقين بها. ويتيحُ، بذلك، تبعثر الوظيفة العباريَّة، ويضطلع الناشر، عوضاً عن المؤلف، بمسؤولية إنتاج الدليل كما في حالة جون مرييه. وحتى حين يُذْكر اسم المحرِّر بصفته جامعاً للمعلومات، فإنه يكتسب هذه الصفة عبر العبارات التي تفصله عن مجموع النص. ونلحظ هذا في مقدمة الطبعة السادسة عشرة من دليل مورييه؛ كتاب المسافر إلى الهند وباكستان وبورما وسيلان (1949).

---

(1) -Richard Burton, Personal Narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Meccah (New York: G.P. Putuam, 1856), 17.

(2) -Volney, Voyage en Syrie et en Egypte, 22.

إذْ يُدْرِجُ الناشر جميع الطبعات المزيدة والمنقحة وأسماء المحررين السابقين، وتصنيفات المواد في سياق عملية تنقيح الدليل وإعادة هيكلة الفهرس والمحتويات، وما أضيف من معلومات إلى طبعة الكابتن؛ أ.م. أيستويك، الأولى. وهكذا، ينتفي أي صوت مركزي في خطاب الدليل. ومن اللافت للانتباه، أن الناشر يلتمس عوناً من السائح، طالباً أن ترسل بطاقة بريديَّة تحتوي الأخطاء والتصويبات إلى السيد موربيه. وعليه، فإن الناشر يعترف «بالتعاون التطوعي والمساعدة الكريمة المقدمة دون مقابل» من جانب الحكومة الهنديَّة والموظفين البريطانيين في حقل العمل. إذْ تقتضي الصيغ العباريَّة في الدليل السياحي تبعثر الذات المتكلمة على عكس من الدور التوحيدي الذي يضطلع به السارد الأول في كتاب الرحلة. فلم يعد خطاب السياحة تعبيراً عن ذات نطق فريدة ومتمركزة أو متسقة يُحدَدُ هويتها الابتدائيَّة النمط السيري لإنتاجها الخطابي. بل إن الدليل السياحي يؤطر معلوماته عبر تبعثر الأصوات المتعددة والكشف عن قطائعها. ويدلُّ اختفاء المؤلف كمستشرق معترف به في الدليل السياحي، بداهة، على انبثاق المستخدم-القارئ «والاعتراف به» بوصفه مستشرقاً. أما كتاب الرحلة فإنه ينتج ذاته السرديَّة الأولى بما هي موقع لفعل التأويل -الذي يسبغ المعنى على الشرق- وبصفتها مفوضة في خلق الدلالة. وتقتضي السلطة الخطابيَّة والمركزيَّة للذات السرديَّة الأولى إقصاءً ما، حين تفصل المستشرق وتجربته عن القارئ الذي يمكن أن يشبع رغبته

في الغرائبي عبر حلوله، فقط، أو تماهيه مع رغبة الذات الناطقة المتحققة في الرحلة الشرقيَّة التي تقومُ بها هذه الأخيرة. وغالباً ما تترسَّم حدود هذه المواقع المتغايرة في مستهل كتاب الرحلة حيث يصف الرحالة ما عرض له من أحوال ويسوق الحديث حول إشباع الرغبة الأنويَّة في طلب الرحلة الشاقَّة. وهذا بيرتون، مثلاً، لا يسوق أي تفسير أو اعتذار لذلك المظهر الأنوي التي يميِّز سرده. (21). أو للطرق التي يمكن أن تكون بها روايته للرحلة ذات نفع تربوي للقارئ. وفي المقابل، يتبني الدليل السياحي الذات القارئة «أَنت» بوصفه رحالة محتملاً، ويفترض، بدءاً، تحقيق الرغبة في الشرق المُخَاطَب. إذ يبتدئ «دليل في الشرق» لِـ «كوتييه»، مثلاً، بهذا الاعتراف حين يصف مختلف الرحلات لقارئه أو مستخدمه الضمني استناداً إلى حاجاته المفترضة التي تتراوح من القيام برحلة كاملة إلى الشرق إلى رحلة خاطفة إلى إسطنبول. وبخلاف الأسلوب الإقصائي لكتاب الرحلة، يواجه المرء في خطاب السياحة رغبة موسوسة لاحتواء كل مسافر داخل حقل الأول التطبيقي. يذكر «دليل المسافر إلى الجزائر»، لِـ «كوتييه»، مثلاً، أضراباً مختلفة من المسافرين في عناوينه الفرعيَّة مثل؛ العالِم، والفنان، والرجل الدنيوي وحتى المستوطن الاستعماري. إذ تقترح هذه التصنيفات حقولاً مختلفة من التدخل في الشرق الذي تُكرَّس له معلومات الدليل السياحي. ولسوف أعود، تالياً، إلى هذه الحقول الدلاليَّة التطبيقيَّة، لاسيما في سياق التعرُّض للمصالح الاستعماريَّة.

لكني سأعمدُ في هذا الموضع إلى تناول العلاقة الإنتاجيَّة بين النزعة الاشتماليَّة للدليل ورغبة السائح.

وثمة محاولة واعية لتطوير رغبة القارئ في الغرائبي، وإغرائه بالقيام برحلة عبر إشباع واعد أو متخيَّل، إذْ يصف دليل كوتييه «الشرق» كمسرح للعديد من الأحداث العظمى «وأرضاً تملؤها الروعة» حيث «يبرز تطواف المسافر غاية في الإثارة»(1). وقَدْ قُدِّمت نسخة أكثر تفصيلاً من كُتيبِّات «وكالات السفر» هذه في مستهل دليل موريه؛ دليل المسافر إلى الجزر الأيونيَّة، واليونان، وتركيا، وأسطنبول. وورَدَ فيه:

«تكونُ، هناك، في اتصال مباشر مع الطبيعة، وتغدو كل صورة من صور المشهد أو المناخ ذات قيمة وأهميَّة. ولا تمرُّ حادثة صغيرة أو عادة من عادات السكان المحليين دون ملاحظة. ولربما استنزفتك الشمس الحارقة أحياناً، أو أحاطت بك عاصفة صيفيَّة. ولكن، هل هناك ما هو أكثر إبهاجاً من منظر الجُند الذين يأتلقون ببزَّاتهم المقلمة والمبهجة وقد انطلقوا على إيقاع السوط والإيعازاتُ المدوِّية التي يطلقها الرقيب.... إنك هناك في متعة دائمة يوفِّرها الجو المفتوح لمناخ سماوي تجوسُ خفته خلال الأرواح ويَنفذُ صفاؤه إلى العقل».

ويشيرُ استعمال صيغة المضارع إلى الطريقة التي يدَّعي فيها الدليل السياحي تحويل استيهام القارئ إلى واقع ممكن ومباشر. بخلاف الخطاب الاسترجاعي لكتاب الرحلة الذي يستلزمُ بعداً جغرافياً

يَفصلُ بين موقع القارئ والشرق المُزار. أما في دليل كويتييه، فإن الشرق يتبدَّى من جديد مسرحاً «طبيعيّاً» يمكن للسائح أن يلحظ فيه غرائبيّة المناظر البكر، وعادات المحليين وأَزيائهم. فضلاً عن العرض المبهج للمجموعات التريَّة المزدانة بالألوان. ويعملُ وصف المشهد الطبيعي الشرقي، بصورة مفارقة، كمجموعة من التعليمات المسرحيَّة لدور تمثيلي تخيُّلي يقومُ به قارئ المشهد الموصوف. وتمتزجُ، في هذا السياق، حقول النصيَّة بفعل الترحال، حين يقومُ الدليل بتوجيه السائح المحتمل الذي سيعيد إنتاج الأصل الغرائبي بعين عقله. وهكذا، يُعدُّ الدليل السياحي تشكيلاً خطابيّاً يحدِّدُ سلطته عبر علاقة توسطيَّة تتصل برغبة القارئ في الغرائبي؛ تلك الرغبة التي كانت تنتمي في الرحلة الاستشراقية، بصورة أساس، إلى الذات الساردة. ولا يعاد تمثل الرحلة الشرقيَّة، هنا، بوصفها «تجربة فاحصة لذات متفردة»، إذا ما استخدمنا تعبير بيرتون، بل بوصفها رحلة استجماميَّة وممتعة في عالم غرائبي. وتَتَوَّفر لدى طائفة واسعة من القراء. وهي مليئة بالمتع والتجارب المبهجة والمواجهات الفاتنة التي سيصار إلى إنتاجها عبر السائح لا السارد. وسوف أعرِّج، لاحقاً، على الإضمارات السياسيَّة المتصلة ببروز هذه الرغبة المتأخرة في الغرائبي ضمن سياق الصناعة السياحيَّة. لكن سأكتفي، هنا، بالقول إنَّ هذه الرغبة ليست خارجيَّة بالنسبة لخطاب السياحة. بل إنها «عنصرٌ تشكيلي» في التشكيل الخطابي للدليل السياحي الذي من المفترض أن يظهر بوصفه أداة

لتحقيق رغبة السائح في الغرائبي. تلك الرغبة المحمَّلة، كما اقترحت في المقدمة، بقلق التأخر المتعلق بهذا اللون من المغامرات. ولنضع ذلك بصورة موجزة فنقول: يرتكنُ الدليل السياحي في سلطته إلى تضمين ممارسته الخطابيَّة تعداداً مُسْتَقصياً للمواقع الممكنة لرغبة القارئ التي سيعاد الزجُّ بها، آخر الأمر، داخل الاستعمار الأوروبي في الخارج[1].

من السرد إلى الوصف: شبكات التعيين

تقتضي طبيعة التبعثر التي تميِّز الصيغ العباريَّة في الدليل السياحي تحولاً من السرد إلى الوصف بوصفه نمطاً من التمثيل الاستشراقي المُتسيِّدْ. وما يميِّزُ النمط التمثيلي للدليل عن ذلك الذي يميِّز كتاب الرحلة كائن في انعدام خطيَّة عباراته التي لا يتم تنظيمها حول حضور المؤلف، ولا يتم تدوينها بوصفها رواية مباشرة لرحلة سالفة. بل إن الدليل السياحي يرتب عباراته وينظمها تبعاً لنمط تعاقبي –وربما تراكمي– يميزها بصفة كاملة. ولا تتحكم سلسلة العبارات في كل قسم، مثل تقسيم المعلومات ذاته، بعلاقة تبعيَّة عباريَّة مع الذات المتكلمة. بل يتم إدراج هذه السلسلة دون أي تماسك سردي أو موضوعي. فيصار، بذلك، إلى بناء القارئ كسائحٍ محتملٍ عبر احتلاله

(1) – يشيرُ فوكو لدى مناقشته «تكوُّن الاستراتيجيَّات» إلى أن كل تشكيلة خطابيَّة تعتمد في خياراتها النظريَّة: على السلطة التي تنمازُ بالمواقع الممكنة للرغبة في علاقتها بالخطاب.

لموقع الأنا التي تمارسُ النظر.

يعقد والتر بنجامين مناقشة في كتابه «القاص» حول المعلومات. ذاهباً إلى أنَّ الصفة التمثيليّة الجديدة للدليل السياحي تنسجم مع التحوُّل من التجربة إلى المعلومة بوصفه نمطاً جديداً من التواصل. وقَدْ ظهر الدليل السياحي في فترة تسيَّدَ فيها المشهدَ الثقافي انتشارُ المعلومات عبر وسائل الإعلام مثل الصحف والإعلانات العامَّة والتقارير الحكوميَّة مثل الكتب الزرقاء. فلم تعد المعرفة متوسَّطةً بتجربة ذات بعينها. فقد تحدَّدَ النمط الجديد من المعرفة عبر تراكم العبارات «المعلوماتيَّة» المتلفظ بها على نحو تبعثري[1].

ومثل العبارة الصحفيَّة، يستعيدُ الدليل السياحي سلطته، بما هو قوامٌ من المعلومات حول الشرق، من وثوقيَّة مزعومة لا من تجربة ذات متكلمة. وما يشكِّل موضع الرهان هنا هو بنائيَّة «constructability» الخطاب. إذْ يحثُّ الدليل السياحي قارئه على فحص صحة المعلومة التي يقدمها والتثبُّت منها أو ردّها. إنَّ الاعتراف بإمكان الخطأ هو ما يقود السائح للإيمان بما ينطوي عليه الدليل من مزاعم، في الوقت الذي يكِّرسُ فيه الدليل السياحي، في واقع الحال، نسقاً دائريّاً من المعلومات المتبادلة.

ولا يمكن للعبارات، في مثل هذا الخطاب المعلوماتي الوفير، إلا أن

(1) – يتوافق تبعثر الذات المتكلمة مع تبعثر السلطة في القرن التاسع عشر. وقد جلَّى فوكو ذلك في كتابه «المراقبة والمعاقبة».

تكون عبارات وصفيَّة. ذلك أنه لا يمكن لفعل التمثيل ادِّعاء التوسطيَّة عبر عامل بذاته. فمن المتوجب عليه أن يعقد علاقة توسطيَّة بين السائح ومصادر المعلومات الأخرى. وإذا علمنا أن «البلدان الشرقيَّة لا تتوفَّر على السجلات المحليَّة ومدونات الملحوظات العامَّة؛ باختلاف عما جرى عليه العرف في كل مدينة وقرية غربية. فإن الكتيِّب السياحي يحثُّ مستخدمه، بعد أن يغرس، في وعيه شعوراً بأنه ملزم أخلاقيّاً، على أن يكون جامع معلومات وأن ينضمَّ إلى آليته في التنقيح وإعادة الإنتاج[1]. وينتج عن إرادة التثبُّت هذه، إذا جاز لي أن أدعوها كذلك، تبني جميع المعلومات كنشاط سياحي. فالدليل يتبنى ذاته القارئة بوصفها ذاتاً تشارك في عمليَّة وضعيَّة وإمبريقيَّة لـ «التثبُّت» من المعلومات الموجودة. وغني عن القول ما تمتلكه هذه الأخيرة من قيمة استراتيجيَّة في الإبقاء على القوة الاستعماريَّة، فضلاً عما تحتويه من قيمة «علميَّة» في «رسم خريطة» الشرق من أجل الغرب.

وتغدو المعلومات، في ثنايا هذا النسق الدائري من التبادل بين السائح والدليل، شكلاً قارّاً من المعرفة لا يستلزم تفسيراً أو إيضاحاً ضافياً. على النقيض من التفسير أو «إضفاء المعنى» كما في حالة كتاب الرحلة. إذْ إن عملية إدراج العبارات على نحو تراكمي وتصحيحها وتعديلها عبر عمليَّة تنقيحيَّة شاملة من جانب المستخدمين هي

---

(1) -Murray, Hand-book for Travellers in the Ionian Islands, Greece, Turkey, Asia Minor, and Constantinople. (London: John Murray, 1840), iv.

الضمانة لتواصليتها وحقيقيَّتها. فالمعلومات، كما أشار بينجامين بحق «مفهومة بذاتها»[1].

ويعتمدُ هذا النمط المعلوماتي من المعرفة في عرضه لعباراته اعتماداً كبيراً على ما يطلق عليه فوكو «شبكات التعيين». فبينما يبني كتاب الرحلة، بوصفه خطاب سيرة، سرده نحو التجربة العامة لبطله الرحالة، منتظراً من القارئ ملء فجوات السرد عبر طراز من التماهي مع السارد. فإن خطاب السياحة مسكون بطرق تعيين المعرفة التي يقدِّمها. وهكذا، فإنه يجهد ليغطي كل نقطة ممكنة حول الشرق. إذْ يبتدئ كل قسم من أقسام دليل كويتييه وموريبه بمقدمة تتفرَّع إلى أقسام تحتوي على أنماط السفر، وخَدَم الرحلة، ووسائل الراحة للمسافر، والهدايا الملائمة لمثلي الحكومة المحليَّة «في الماح إلى الرشاوى، وجداول تصريف العملات، والأوزان والمكاييل، و«طبيعة» السكان المحليين؛ كالحديث عن مسالكهم وعاداتهم ودينهم. والمصطلحات المفيدة. ويتبع كل ذلك وصوفات للمدن تخبرُ عن مواقعها الجغرافيَّة المحدِّدة، والمعالم السياحيَّة. فضلاً عن المعلومات المستفيضة عن الطرق وأَحوالها والزمن المحدَّد لاجتيازها».

وعليه، ينهض الدليل السياحي خطاباً «هستيريّاً» يميِّزه الإفراط في التعيين إلى درجة يكاد يبلغ معها حدَّ «الثرثرة» المعلوماتيَّة تبعاً

(1) -Walter Benjamin, Illuminations (New York: Schocken Books, 1969), 89.

لتعبير بارت[1]، بتوجسّه من عدم الاكتمال، أو الفشل في التواصل والتوصيل. ولكي يتجنب النَّقص، فإنّه يُراكم طبقات من المعلومات بطريقة لا يدعُ فيه مجالاً للتفسير أو الفهم الخاطئ. ويبرز وصف القرية الصغيرة «وربما غير المهّمة»؛ جوماتي، التي تقع على الطريق بين سالونيكا وجبل أثوس، مثالاً قويّاً على شبكة التعيين، نقرأ:

«جوماتي قرية تتوزعها أشجار الفاكهة والرياض. وهي تقع في واد متضايق تحفُّ الشجيرات جنباته الحادَّة. وبينما ينحدر الوادي تجاه الغرب، فإنه ينبسط داخل حوض دائر تلفُّه تلال منخفضة ومستديرة يظهر من ورائها في الأفق البعيد البحر وقمة جبل أَثوس. وكانت جوماتي تتكون من مئتين وثلاثين منزلاً. ولا يتجاوز عدد المنازل في الحاضر مئة وثلاثين منزلاً أعفيت سبعون منها من الضريبة. وتنحدرُ الطريق من جوماتي عبر واد يفضي إلى حوض في الأسفل. ويحتاجُ المسافر إلى ساعتين ونصف ليبلغ الحد العلوي الذي يشرفُ على خليج السترايمونيك، حيث ينفتح مشهد جديد مع كل خطوة يخطوها المرء. وهو مؤلّف من مراح مضاء ومهوًى تتوزعه الجبال العظيمة والصخور المذهلة. ويظهر في الأسفل مسار لقناة تسلكه سفن زيركسيس. وثمَّة أيضاً جبال ماغنيسيا وبيريا في الغرب. أما جبال بانجياس فتقع إلى الشمال وجبال ماقدونيا إلى الشرق». «دليل المسافر إلى الجزر الأيونيَّة». (249—250).

(1) -Roland Barthes, S/Z (Paris: Points-Editions du Sevil, 1970), 85.

لقد عمدت إلى اقتباس هذا الوصف المطوّل لأظهر نزعة الثرثرة لدى الدليل السياحي. ولا يبسط هذا الدليل التفاصيل الخاصَّة بالوضع الزراعي والجغرافي للقرية الموصوفة وحسب. وإنما يتعداه لتقديم مادة لا تنطوي على أهميَّة ظاهرة مثل عدد المنازل ودافعي الضرائب، فضلاً عن المعلومات الافتراضيَّة حول أساطيل زيركسيس التي تعبر القناة. وليست هذه التعيينات اعترافاً بحاجة السائح للوصوفات الدقيقة لما قد يرغبُ في رؤيته «وإن كانت مفيدة، ربما، لرجل الأَعمال أو العميل الحكومي»، بقدر ما هي هجسٌ بالكمال المطلق. إذْ يتوجب على الدليل السياحي أن يستنفد ذاته عبر الإنتاج الفائض للمعلومات التفصيليّة كي يحقِّق شعوراً بالشموليَّة. وذلك أنه يفتقر، ربما، إلى الدور التوحيدي الذي يضطلع به المؤلف–الرحالة. ولما كان لا يستطيع أن يستمدَّ الشعور بالكمال من الحضور المركزي للمؤلف، عاد من اللازم على الدليل السياحي أن يراكم التفاصيل ليملأ الفضاءات الفارغة بمعلوماته المصنفة والمبوبة والمُقسَّمة[1].

ويتمثل التمظهر الأعراضي الأكبر لنزعة التعيين وتصنيف المعلومات في استعمال الدليل السياحي المفرط للخرائط والمخططات البيانيَّة والجداول. حيث يتمُّ عرض الخرائط التفصيليّة لكل موقع

(1) – يفضي الإنتاج المفرط للتفاصيل إلى شعور بالتاريخ، مما يعملُ على تحويل الرؤية التزامنية للسائح إلى «رؤية متعَّمقة» تعاقبيَّة. وهي تستوعب الدلالة لا المادة الخام فقط. وبهذا المعنى، يشبه الدليل السياحي كتاب الرحلة في انخراطه في أفعال التأويل.

جغرافي، والرسوم البيانيَّة لتلك المسائل الغامضة؛ مثل الشكل المثالي لخيمة نوم المسافر، والرسوم البيانيّة والجداول المتعلقة بكل معلومة قابلة للتصنيف «من أجور البواخر وجدول مواعيد الرحلة والمسافات التي تفصل بين كل مكانين إلى أسعار صرف العملات». وهي تملك كذلك المعلومات غير المهمَّة مثل دَخْلُ فرسان مالطة لدى طردهم عام 1789م. وتشتملُ هذه الأدلة، أحياناً، على رسومات للمناظر كما لو أنَّ السائح لا يقدر على الرؤية بذاته. وتشيرُ هذه المجاميع من المعرفة المنظمة تنظيماً عالياً، التي ربما بدت نافعة للسائح، إلى التقليد الإمبريقي لعلميَّة مزعومة تمنحُ قيمة لـِ «النظريَّة الذريَّة الدائريَّة في المعرفة والمعلومات، إذا استعرنا ما قاله جوهانز فابيان عن أسلوب البحث الأنثروبولوجي»[1]. ويسعى الدليل السياحي، مثل الأنثروبولوجيا، إلى تقديم «تمثيل بياني» لتجربة الرحلة عبر الشرق. إذْ يُدْفع السائح إلى إدراك موقعه عبر مصطلحات المكان وتحقيق معرفة بصريَّة بالموقع عبر النظر إلى الخرائط والرسوم البيانيَّة للمناظر، فضلاً عن الوصوفات الجغرافيَّة الدقيقة. وتحثُّ هذه الأدوات السائح على معاينة ثقافة الآخر وفقاً لطريقة بعينها. وتقترحُ هذه الطريقة، بما هي امتداد للتحرُّف الإمبريقي والعقلاني نحو «مفهمة جغرافيَّة– مكانيَّة»، إنكاراً للمعاصرة والزمانيَّة بين السائح الأوروبي والمواطن الأصلي. ذلك أنه من المتوجب على الأول أن يرى الشرق خارج

(1) -Fabian, Time and the Other, 106.

سياقه التاريخي والاجتماعي. وبكلمات أخرى، يؤطِّر خطاب السياحة الشرق والرحلة الشرقيَّة تبعاً لمصطلحات المكان والجغرافيا، مغيباً أي رأي حول وضعيته التاريخيّة الاجتماعية. وفي الحالات النادرة التي يعرض فيها الدليل السياحي «تاريخاً» للمكان، يكون ذلك، في الغالب العام، رواية حول ماضيه المجيد. طارحاً الواقع الاستعماري القائم جانباً. وينكرُ الدليل السياحي، بتركيزه على الملامح الجغرافيَّة الماثلة وصور الماضي الدارسة للشرق، على المواطن الأصلي أية صورة من صور المعاصرة في سياق مواجهته بالسائح، ويثني الأخير عن محاولة فهم إضمارات مثل هذه الرحلة الإيديولوجيّة. إذْ يُستَثمر التاريخ، في هذا الموضع، لإقصاء الآخر لا إلى تقريبه من السائح الأوروبي. ويزعم الدليل السياحي أنَّ وصفه يتسم بالأَبديَّة عبر تحديده «للماضي» التاريخي الذي ينفى إليه الشرق وساكنوه، و«للحاضر» الجغرافي حيث يتوضّع السائح وتجربته في الشرق.

وعلى الرغم من خضوع الدليل السياحي للمراجعة والتحديث بصورة مضطردة تجعلُ من نصيته، منطقيّاً، نصيَّة زمانيَّة وليست قارَّة على مرِّ الأزمان. فإن خطابه يثابر في حثه على تأبيد الموضوع. ذلك أن خطاب الفضاء الجغرافي للدليل يمحو كل آثار الكيفيّة التي وصل فيها الشرق إلى وضعيته الراهنة وكيف أمسى متاحاً للسائح الأوروبي. وينتمي الدليل،بما هو خطاب سلطة، إلى الذاكرة المفقودة. وعلى الرغم من أن الدليل يعيِّن عملية التحول عن قواعد التشكيل

كما نلفيها في كتاب الرحلة، فإنه لا يستولدُ خيارات إيديولوجيَّة ونظريَّة جديدة. وتستمرُّ رؤيته المعلوماتيَّة للآخر، في واقع الحال، في إتاحة «تسليع» الشرق من أجل السائح المتأخر الذي يسعى نحو العالم الغرائبي المتواري. مما يعني أن الدليل السياحي يعزِّز المفهوم القائل إن وجود الشرق ماثل هناك كي يستخدمه السائح؛ المستهلك.

السياحة، والكولونياليّة، والدليل السياحي

يشيرُ فوكو في «حفريات المعرفة» إلى أنه بالنظر إلى كون الخطاب ممارسة وليس مجموعة من العلامات والعبارات حصراً. فإنه من المتوجب على سلطته أن تعتمد على عملها في «حقل الممارسات غير الخطابية». فقد كان لخطاب النحو العام في القرن الثامن عشر، مثلاً، وظيفة مهمَّة في الممارسة التربويَّة. أما تحليل الثروة فَقَدْ لعب دوراً فاعلاً في القرارات السياسيَّة للحكومات، فضلاً عن تأثيره في الممارسات اليوميَّة للرأسماليَّة. ويتمثل حقل الممارسات غير الخطابيَّة، بالنسبة للدليل السياحي، في الصناعة السياحيَّة الواسعة والإدارة الكولونياليَّة بوصفهما جزأين من الاقتصاد الرأسمالي. ولا يمكن تناول المجموعة الثانية من الأسئلة التي أَبَرْزتُها في مستهل هذا العمل «تلك الأسئلة التي تعنى بالوضع الإيديولوجي لتشكيل الدليل السياحي والإضمارات السياسيَّة للتحوُّل الذي أصاب أدب الرحلات الاستشراقية من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي» إلا عبر

اتصالها بالممارسة الرأسماليَّة الحديثة. وتعمل هذه الممارسة يداً بيد مع المشروع الكونيالي كي تستوعب الغرائبي داخل الاقتصاديّات الأوروبيَّة.

ولكن، إذا نظرنا إلى التعقدات والازدواجات الماثلة في الدليل السياحي وصناعته الداعمة، فإننا نلمس ما تستتبعه التحولات الخطابيَّة التي قمت بدراستها من تغيرات إيجابيَّة في علاقات السلطة الكولونياليَّة. غير أنَّ هذه التغيَّرات يمكن أن تُسْتَردُّ عبر العلاقات ذاتها من أجل استغلال أكبر للشرق. ويؤسِّسُ التحوُّل من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي لحظة من الانزلاق الخطابي الذي يستطيع المرء أن يحدِّد عبره الإمكانات التحويليَّة في الاستشراق، واستراتيجيَّات التأكيد، اللتين تعملان سوية على نحو تكاملي بغية إفساح المجال للرغبة في الشرق وممارسة السلطة الكولونياليَّة. وسأعمدُ الآن إلى مناقشة هذه الانشطارات الإيديولوجيَّة التي يستولدها الدليل السياحي بتفصيل أكبر.

أولاً: بقدر ما يحوِّلُ الدليل السياحي العالَمَ الاستشراقي إلى متفرِّج عبر تحويل الموقع «الممأْسس» المراد فحصه إلى «منظر». فإنه يمتلك القدرة على التحوُّل الخطابي أو حتى المعارضة. ذلك أنه إذا اتفق المرء مع سعيد وفابيان وكليفورد حين يرون أن العلاقة بين «ذات» المعرفة الأوروبيَّة والآخر بوصفه موضوع دراسة هي «علاقة سلطة وسيطرة ودرجات متباينة من الهيمنة،» فإنَّ المَشْكَلة في هذا الضرب من العلاقة

تعدُّ تطوراً إيجابيّاً بالنسبة إلى الشرقيين على أقل تقدير[1]. ولا نقصد من هذا أن نمنح امتيازاً لمشاهدة المناظر على ما يقوم به المستشرق من ملاحظة وعلى الممارسة الدلاليّة. ولا الزعم بأنَّ المستشرق غدا سائحاً منذ ظهور السياحة. بيد أنّ السياحة الاستشراقيّة وخطابها ينطويان في بعض الحالات على علاقة جديدة بين الرحالة الأوروبي والإنسان الشرقي- بل إنهما يستولدانها فعلاً - حيث لا يكون الأول فيها ذاتاً معرفيّة أنَوِّية، ولا يكون الثاني موضوعاً لاستقصاء مؤسساتي. فالسائح، خلافاً للرحالة المستشرق، لا يكترث بالقبض على المدلول الغرائبي بقدر ما يعنى بـ «الانزلاق» فوق دوال الآخريَّة. فليس ما يدفع السائح إلى الشرق ماثلٌ في المحاولات «الجليلة» التي نهض بها المستشرقون الأوائل في فهم «وإسباغ المعنى» على الديناميَّات الداخليَّة للثقافة الشرقيَّة وتحقيق معرفة «جديدة»» حولها. ولكنه كائنٌ في الرغبة في التعرُّف على العلاقات الغرائبيَّة بما هي غرائبيَّة. وعلى الرغم من أن ترويج الثقافة الشرقيَّة كسلعة «غرائبيَّة» يتداخل مع علاقات السلطة الكولونياليَّة، كما سوف أناقش تالياً، فإنَّ خطاب السياحة يقترحُ عبوراً في الرؤية الاستشراقيَّة من معاينة الشرق بوصفه موضوعاً لثقافة مهيمنة إلى رؤيته موضوعاً للرغبة.

وفي سياق هذا التغيُّر، يمكن أن نرى النقد القاسي الذي وجِّه

(1) -See James Clifford, «On Ethnographic Authority», in Predicament of Culture, 21-54 The quotation is from Said, Orientalism, 5.

للسياحة الاستشراقيَّة التي قام بها رحالة كبار مثل بيير لوتي وموريس باريه بوصفها إشارة إلى الطريقة التي مَشْكَلَتْ فيها الصناعة الحديثة وضعية المستشرق وقللت من قيمة تجربته وكتاب رحلته[1]. وإذا استعرنا كلمات فلوبي فقد أمسى المستشرق «ذلك الرجل الذي سافر كثيراً».

ولم تعد الرحلة إلى الشرق مغامرة حصريَّة تقوم بها فئة نخبويَّة قادتها إرادة المعرفة الأنوية إلى الشرق، سعياً وراء مستكشفات جديدة. بل باتت رحلة «عاديَّة» ومتعيَّة يستطيعها أي امرئ يبتغي التحلل من الحياة اليوميَّة الرتيبة في أوروبا، والانخراط في الرغبة تجاه الشرق. ويقتضي خطاب السياحة وممارستها، أيضاً، «تسوية» الاختلافات بين الشرق والغرب. ولقد استعملتُ مصطلح «الدليل السياحي» على مدى هذا الفصل دون أي تخصيص، لأوحي أن كثيراً مما قلته عن التشكيل الخطابي للدليل السياحي الاستشراقي يمكن أن يقال أيضاً عن الأدلة التي وضعت عن المدن والبلدان الأوروبيَّة. فقد شهدت خمسينيات القرن التاسع عشر عدة أدِلَّة عن فرنسا وإيطاليا وسويسرا وإسبانيا. وكانت تلك البلدان أُشيع من الشرق كمنتجعات. وذلك لقربها وما توفِّره من رفاه. فلا مكان يقعُ خارج الصناعة السياحيَّة، إذ تخضع

(1) – يذكر دانيل أنَّ ظهور السياحة هوجم في إنجلترا من قبل «البريطانيين ذوي الثقافة الرفيعة» من أمثال جون راسكين الذي تبرَّم برحلات كوك إلى الأرض المقدسة وغيرها من مناطق العالم.

كل مدينة وبلدة أو منطقة لاحتمال التغليف والتسليع بوصفها مكاناً للسياحة. فليس ثمَّة اختلاف كبير في مشروع الهيمنة هذا بين لندن والقاهرة أو اسطنبول وباريس. وما يمثِّل انشغالاً للخطاب الذي يمثِّل المدن والزائر الذي يقصدها كائنٌ في اختلافها عن الوطن. على الرغم من أن الأوروبي الذي يؤمُّ مدينة مثل باريس يمكن أن يكون، بصورة متزامنة «داخل» باريس و«خارجها»، خلافاً لما هو عليه الحال في القاهرة.

ولكن بقدر ما يكون الدليل السياحي وما ينتجه من رغبة في الشرق متوسّطاً بعلاقات السلطة الكولونياليَّة. فإن الإمكانيات التحويليَّة تطبع أيضاً عملية إعادة التنظيم الاستراتيجيَّة المتعلِّقة بهيمنة الأوروبي على الآخر. وربما مضى المرء في المساجلة فقال:– إن تسوية الاختلافات بين المنتجعات الغربيَّة والشرقيَّة لا تدِّللُ على توازن سلطوي بين أوروبا وآخرها بقدر ما تدلل على ذوبان الشرق في الشبكة المعقدة لسلطة الرأسماليَّة الأوروبيَّة والاستعمار. فقد انحلَّ الشرق، بما هو سلعة، في الصناعة السياحيَّة الأوروبيَّة، لأنه لم يعد «خارج» علاقات السلطة والاقتصاد الأوروبيين. وقَدْ اجتاح المشروعان الكولونيالي والرأسمالي، من جهة أُخرى، الشرق. وأضحى، بهذا، مسرحاً للعمليات التجاريَّة والعسكريَّة الأوروبيَّة. وهكذا، يستطيع المرء النظر إلى الصناعة السياحيَّة، بما هي الظاهرة الأكثر تقدماً من مراحل الاستعمار الأوروبي، كنزعة عسكريَّة تنتهك

الشرق ثقافياً واقتصادياً ببسطها للسيطرة الأوروبيَّة. ولا تنفصل اهتمامات المستعمر، كما توحي كلمة «مُسْتعمرة» في العنوان الفرعي لدليل كويتيه، عن تلك التي تشغل الصناعة السياحيَّة. وقَدْ قام نرفال، متأملاً خروجه من القاهرة، بتسطير ملاحظات متبصِّرة يقول فيها: «ترزح القاهرة القديمة تحت الأتربة والرماد بعد أَنْ جثمت عليها الروح الحديثة والتقدُّم كالموت. وليس إلا أشهر قليلة أخرى حتى تَقْطعُ الشوارع ذات النمط الأوروبي المدينة المتربة والصامتة؛ تلك المدينة التي تتداعى بصمت وتستحيلُ إلى فيلات بائسة. وما يشعُّ ويلتمع وينمو هو المنطقة الفرنسيَّة والضاحية الإيطاليَّة والمقاطعات المالطيَّة ومستودع المستقبل للهند البريطانيَّة». (296:1).

وعلى الرغم من إمكانية تفسير تفجُّع نرفال كحنين استشراقي إلى الشرق «النَّقي». فهو يشيرُ، مع ذلك، إلى الاجتياح الثقافي والاقتصادي للشرق من قبل المستعمرين الأوروبيين. وقَدْ استحالت نبوءة نرفال واقعاً بحلول الوقت الذي كتب فيه لوتي كتابه؛ «موت الفيلا» 1908. ويصف فيه كيف جلب «التدخل العدواني» للصناعة السياحيَّة «الموت للقاهرة»[1]. كما يصف كيف أنَّ الغزاة الجدد «أو الطهاة كما يدعوهم في مكان آخر» انتهكوا الثقافة المصريَّة بسلوكهم التديني في الجوامع والمعابد والنصب الكلاسيكيَّة. ولا يشير لوتي،

(1) -Pierre loti, La Morte de philae (Paris: Galmann-Lévy, 1908) 8, 17-30.

لفت انتباهي إلى هذا النص بيرشيه في مقدمته لـ «رحلة في الشرق».

طبعاً، إلى المظاهر الأكثر برزواً لهذا «التدخُّل». لكن، ثمة وفرة من الشواهد على التدخل الاقتصادي في دليل جونييه عن المدن الشرقيَّة. إذْ ينفتح كل باب فيه على سلسلة من الإعلانات لفنادق يملكها مستعمرون أوروبيون (انظر الشكل 2). ولا نقصد القول أن السياحة هي، حصراً، وراء هذا الاهتمام. ولكنها، بما تجسُّدُه من ظاهرة رأسماليَّة، تخلق سوقاً جديداً وتستولد عملاً جديداً يحتكره المستعمرون الأوروبيون دون اكتراث بالثقافة والاقتصاد المحليين. وتعملُ السياحة، كما أشارت باك-موريس: «على تدعير الثقافة بما تحمله هذه الكلمة من دلالة برجوازيَّة لمبدأ المبادلة»[1]. وهكذا، فما يأتلق في القاهرة، وما ينمو في العاصمة الجزائريَّة، وما يشعُّ في تونس هي المناطق الأوروبيَّة التي يقتضي تطورها التداعي الهادئ للمدن القديمة ولثقافتها فوق السكان المحليين المعدمين.

وينطوي الدليل السياحي ذاته، متجلِّياً كمنتج لأكثر مراحل الاستشراق تقدُّماً، على وظيفة إيديولوجيَّة مهمَّة في علاقته باستراتيجيَّات السلطة وممارستها المنخرطة في الكولونياليَّة الأوروبيَّة. ويمكن أن ينظر إلى الدليل السياحي، أيضاً، بوصفه أداة معرفية مطلقة، «واستتباعاً أَداة سلطويَّة» تتوسَّط علاقة الرحالة بالمنظر المُشَاهَد. وكما توحي كلمة الكرَّاس اليدوي «handbook»، فإنَّ القوام الأكبر

(1) - Buck-Morss, «Semiotic Boundaries and the politics of Meaning», 218.

الشكل (1)

LE CAIRE (Égypte).

GRAND HOTEL ROYAL

LE SEUL HOTEL FRANÇAIS DE PREMIER ORDRE AU CAIRE

BOULEVARD DE L'ESBEKIEH



Vue du Grand Hôtel Royal au Caire.

Cet hôtel est recommandé principalement aux voyageurs qui désirent visit[e] l'Égypte. — Position exceptionnelle au centre des plus beaux quartiers euro-péens, et près des bureaux des Postes et Télégraphes, des Théâtres et d[es] Gares.

Salons de lecture, de famille, de réception et salon particulier pour dames; fumoir.

GRANDS ET PETITS APPARTEMENTS

Beau jardin, bains et douches hydrothérapiques dans l'intérieur de l'hôtel — Principaux journaux français, anglais, etc. — **Interprète parlant plusieurs langues.** — *Omnibus et voitures de l'hôtel à l'arrivée de chaque train.* — PRIX LES PLUS RÉDUITS.

J. ROMAND, PROPRIÉTAIRE.

تشيرُ هذه الصورة إلى إعلان عن أحد الفنادق في واحد من الأدلَّة السياحيَّة.

من المعرفة الاستشراقية الذي أبهظ كاهل المسافر فيما مضى، يطرحُ نفسه هذه المرة كيد مساعدة، ودليل بحجم اليد يحمله أي مسافر كجزء من حوائجه العاديَّة. ويُدِّللُ التشكيل الخطابي لمثل هذا الدليل السياحي على بدء مرحلة في المعرفة الاستشراقيَّة يتمُّ بها تعليب طرق مواجهة الآخر، منهجيّاً، وملاحظته بوصفه الكتاب الذي سيصار إلى استثماره في أرض الواقع، بوتيرة واحدة، من جانب المسافرين بكافة تلوناتهم، بدءاً من العالم المتبحِّر إلى الإنسان الدنيوي ومن الفنان إلى المستعمر. مما يسقطُ إمكانية الانزياح عن موقعِّية المستشرق، بينما يخصِّصُ، في الوقت عينه، مواقع مغايرة للقارئ المسافر.

يُعين الدليل السياحي، بهذا المعنى، مرحلة جديدة وأكثر هيمنة من مراحل تطوُّر الاستشراق. ويقدِّم الدليل السياحي، بصفته دليلاً يدويّاً، للسائح مدخلاً مبرمجاً للشرق. راسماً خرائط ملائمة للرحلة ومصمماً المناظر اللائقة، ومنظماً الأنشطة المناسبة، ومحدِّداً الرغبة في الشرق تحديداً حقيقيّاً. وبوجازة، فلمّا كان الدليل السياحي، ممارسة تتيحُ تفاعل العلاقات بين المؤسسات الاستشراقيَّة، والمصالح الاقتصاديّة المنخرطة في الصناعة السياحيَّة، والسيرورات الاجتماعيَّة الثقافيَّة التي تحدِّدُ الرغبة في الغرائبيَّة الشرقيَّة، فإنه يُكرِّسُ الإيديولوجيَّة المتسيدة للمعرفة الاستشراقيَّة، ويُعززها عبر زرع الجهاز المعلوماتي وإذاعته.

الفصل الثالث

ملحوظاتٌ على الملحوظات، أو مع فلوبير في باريس ومصر

إنَّ الكتابة عن الملحوظات التي دوَّنها فلوبير عن رحلته، هو في ذاته تدوينٌ للملحوظات. إذْ يستلزمُ نصُّه المتباين ضرباً من الاستجابة الحكميَّة التي لا تنغلق على المدلول، ولكن تنتجُ حركة من الانفصال والانحراف. وهكذا، فإن هذا الفصل المكوَّن من شذور لا يزيدُ على كونه سلسلة من الملحوظات المتعجلة التي دُوِّنت، بداية، في باريس. حيث كنت قَدْ قرأت مخطوطة رحلة فلوبير إلى مصر «(1849–50)». «المفكرة الرابعة والخامسة». ثم أعَدتُّ كتابتها في الولايات المتحدة بعيد ذلك ببضعة أشهر. وتنطوي هذه الكتابة المضاعفة أو التنقيحيّة على انزياح في الزمان والمكان. وأعني الكتابة في زمنيين ومكانين مختلفين. والكتابة بوصفها إعادة نسخ لما سلف تدوينه.

وتعي كتابتي المضاعفة، بما هي معادلة لكتابة فلوبير المضاعفة، ازدواجيتها الخاصَّة. فليست هذه الكتابة انعكاسيَّة فحسب. بل متواطئة أيضاً، إذْ بمقدور المرء أَنْ يقرأ ملحوظاتي بوصفها ضرباً من إعادة الكتابة لملحوظات فلوبير الاستشراقيَّة. وهي تنخرط، بهذا، في ممارسة استشراقيَّة. وعندما كنت أقوم بدراسة ملحوظات فلوبير من

المخطوطة الموجودة في مكتبة التاريخ الباريسيّة، جاهداً لفك مغالق ما بَهتُ من خط يده. لم يكن بمقدوري أن أكفَّ عن التفكير إلى أي حد عادلَ نشاطي الأكاديمي الفعل الاستشراقي لدى فلوبير، ممثلاً بتدوين الملحوظات في مصر وعنها. أَوْ ربما، بصورة أكثر إزعاجاً، إلى أي حدَّ شابه هذا النشاط استشراق ماكسيم دي كامب الذي تطبعه الثرثرة.

غير أن قراءتي، «بوصفي شرقيّاً» لملحوظات فلوبير الاستشراقيّة، نبهتني لتمثيلاتها السياسيَّة. فلقد أثارَ لديَّ النص، للحظة، إمكان كوني موضوعاً لنظرة فلوبير وتمثيلاته. ولما كنت واعياً لاقتلاعي الخاص؛ ممثلاً في أَني، دائماً، في منتأى عن الشرق والوطن. ولما كنت واعياً بالطبيعة المضاعفة لملحوظاتي، فقد عمدتُ إلى إعادة كتابة كتابتي المعادة كي تغدو نقداً لفلوبير. بما يشخصُ انعطافاً منحرفاً عن النَّص قيد الدرس. وأقول منحرفاً لأن هذه الحركة تشطر كتابتي حول فلوبير بين ضرب من التطابق المضاعف مع ممارسته الخطابيَّة، وتمايز نقدي عنها.

لم تصب ملحوظاتي، دائماً، النجاح في الانخراط في مثل هذه الممارسات النقديَّة الواعية بذاتها. فهي لا تدلل على موقعي المتواطئ وحسب بل تشيرُ أيضاً إلى استحالة تمثُّل نظرة «خارجيَّة» إلى الاستشراق أستطيعُ من خلالها نقد اقتصاده الداخلي. ولكن، ألا ينطوي فعل الكتابة عن الخطاب الأوروبي حول الشرق، بصورة

تعوزها الحصافة، على ممارسة استشراقيَّة وانخراط فيها؟ وعليه، فإنَّ ملحوظاتي تأخذ شكل انحراف نقدي يتيحُ للكتابة التعبير عن خطابها المضاعف وعلاقتها المزدوجة مع الملحوظات الأصليَّة. فقد أعدتُ، بصورة نقديَّة، كتابة كتابتي حول ملحوظات فلوبير وإعادة كتابته للتجربة الشرقيَّة في مكان بعيد عن الشرق والجمهور غير الشرقي.

شذور من خطاب المستشرق المتأخر

لقد أمدَّني كتاب فلوبير؛ ملحوظات حول الرحلات، بشذور من خطاب مُستشرق متأخر[1]. فبينما أعلَن نرفال في «(رحلة الشرق)»، بصورة نوستالجيَّة، تواري العالم المستشرق. يُظهر فلوبير في «(الكآبة)» انبثاق المستشرق المتأخر الذي تفرض هويته المنشطرة خطاباً مُتَنحيّاً[2].

(1) – حين أتحدَّث عن كتاب فلوبير «Note de voyages» فإني استحضرُ في ذهني ثلاثة نصوص. أولاً فإني أقصد النَّص الأصلي من «Note de voyages» التي تشكِّل دفتر مفكرَّات فلوبير الأساسيَّة، حيث سجَّل انطباعه حول رحلته التي دعاها «(في المكان)»، ولاسيما المفكرتان الرابعة والخامسة اللتان تنطويان على الملحوظات المدونة خلال رحلته إلى مصر. ثانياً:– أعود إلى الملحوظات المنقحة التي غالباً ما نُشرت بوصفها جزءاً من الأعمال الكاملة لفلوبير. وقَدْ نشرها دي تشارمز أول مدَّة عام 1925م. لكنني أستخدم طبعة موريس باريش 1974م. ثالثاً: فإني أقصد رسائل فلوبير التي بعث بها من مصر لأمه ولِـ«لويس بويلييه وقلَّة من الأصدقاء. وأنا أستخدم طبعة يوسف نامان المنشورة عام 1965.

(2) – ليس مفهوم الاستشراق المتأخر، كما أُقترحُ في المقدمة، مفهوماً كرونولوجيّاً بل إيديولوجيّاً. ويعني هذا القول: إنَّ مفهوم الاستشراق المتأخِّر لا يتَّصل بعلاقة زمنيَّة مع الأنماط الأخرى من الخطاب الاستشراقي مثل الاستشراق الرومانتيكي «كما نلفيه لدى لامارتين وشاتوبريان» أو الاستشراق «شبه» العلمي «كما هو عند فوليني =

وتؤسس ملحوظاته المبتسرة التي دَّونها في أثناء ترحاله في مصر، ثم حرَّرها في فرنسا، و«من الواضح أنه سطَّرها طلباً للمتعة الذاتية إذ لم ينتو يوماً نشرها»، عتبة الاستشراق المبعثر والمتخالف الذي يمكن مفصلته، فقط، كخطاب منحرف ومتَّسمٌ بالعُسْر. فضلاً عن كونه واعياً بذاته[1]. فلقد هجر فكرة تأليف كتاب رحلة متسق يناظرُ ما كتبه أَسلافه من المستشرقين حال نزوله بمصر. يقول: «لقد انتويت أن أَضع ما أُدوِّنُه حول رحلتي في صورة فقرات وفصول قصيرة كلما أتيح لي الوقت. ولم يكن ذلك معقولاً. فقد توجب علي العدول عن ذلك حين حلَّت الخماسين وكنا نجاهد لإخراج أُنوفنا» (ملحوظات: 437). إذ يتبدَّى الواقع الشرقي، تبعاً للرَّحالة المتأخر، ريح سموم تغشي بصره وتربك شعوره بالنظام. كما تربك إرادة التمثيل لديه. دافعة إياه للتخلِّي عن رغبته في وضع رواية نسقيَّة حول رحلته.

= وسافاري» أو الاستشراق الفيكتوري «ممثلاً في استشراق بيرتون وداوتي» بل تحكم هذه الأنماط بالاستشراق المتأخر علاقة مفهوميَّة تميِّزه. وقَدْ حاولت طوال ما قدمته من ملاحظات أن أُحدِّد هذه العلاقة التمييزيَّة بوصفي لتبعثر العناصر في الاستشراق المتأخر.

(1) – يذكر فلوبير عدم عنايته في نشر أي شيء حول الشرق، في رسالة بعث بها إلى صديق العائلة المقرَّب؛ الدكتور كلوكييه «انظر الرسائل طبعة نامان ص 174». وأنا أستخدم كلمة انحراف في هذه الجملة تبعاً للمعنى الفرويدي الذي يؤشِّر إلى الانحراف الجنسي. كما أُستخدمها وفقاً لمعنى الانشطار الذي قَدَّمته سالفاً. وفيما يتصل بالمناقشة المتعلقة بالتحليل النفسي لانحراف فلوبير في الشرق، انظر:

Dennis Porter «The perverse Traveler: Flaubert's voyage en Orient», L Esprit Createur 24.1 (Spring 1989) 24-36..«

وهكذا، يتجلّى خطاب المستشرق المتأخر خطاباً مضادّاً للسرد، ومجموعة خطابيّة لا شكل لها وممارسة إيديولوجيّة لا مذهبّية. ويرفض هذا النمط من الخطاب الاندماج في الكل، ولا يمكن تعقب آثاره إلا في التأملات المبعثرة لرحالة ذي شخصيّة مُزدوجة. إذ يعثر الأخير في الشرق على اقتلاعه ويجد فيه موطناً لتعسراته. فرحلة المستشرق المتأخر هي دائماً شكل من غياب الاتجاه وغياب الشرق «dis-Orient-ation»[1]. ذلك أن السعي وراء «تجربة: مغايرة» في الآخر تنقلبُ لتكون اكتشافاً لفقدها وغياباً للبديل.

غير أنَّ مفصلة الفقد هذه، بما هي خطاب عُسر، لهي ما يميِّزُ خطاب المستشرق المتأخر من الأنماط الرسميَّة «المتسيِّدة» للتمثيل الاستشراقي الذي لا يمكن طمسه. إذ لا يقوِّض نص فلوبير، وليس بمقدوره أن يحاول تقويض، الخطاب المتسيِّد. لكنه يحرِّفه عن مواضعه بأخذه إلى أقصى سلطته التمثيليَّة وبالكشف عن تناقضاته. فالرحالة المتأخر شخصيَّة مخاتلة تسكن الخطاب المُتسيِّد، لكنها تتجاوز مسلماته الإيديولوجيَّة عبر انحرافه الخاص، وتزعزعُ نظامه عبر إشاعة الفوضى في نسقيته، وتقلق وعيه بإعطاء الصوت للاوعيه.

ويأبى كتاب فلوبير، بما هو نص متعدد، أن يكون مقيداً بنمط

(1) – أستعيرُ هذا المصطلح من ريتشارد تريدمان، الذي تدينُ مقالتي إلى مناقشته لـ «التناصيَّة الساخرة». انظر بهذا الشأن كتابه:

«Ideological Voyages: On a Flaubertion Dis-Orient-ation», in Discourse/ Counter (Ithaca: Cornell University Press, 1985).

من النقد المُبين الذي يستطيع تفسير معناه «لسبب واحد متجسِّد في غياب الوحدة الدلاليَّة في هذا المقام». لكنه يطلبُ، عوض ذلك، ضرباً من الانحراف التفسيري الذي يتيحُ تأسيس تعدديَّة النص. نقرأ: «لا تعلِّق علي، ولكن اكتب معي تبعاً لأسلوبي المنحرف»[1]. ولذلك، فإن قراءتي لا تجهد في تفسير معنى رحلة فلوبير إلى مصر، ولا تسعى إلى الكشف عن «سمتها» الاستشراقيَّة. غير أن تفسيري سينطوي على تبعثر «يفجِّرُ» النص دون أن يستنفده. فليس مبدأ العمل هنا هو القطعيَّة الدلاليَّة أو الشموليَّة الخطابيَّة. وإنما نمط من التفسير الذي يتبيِّن حالة غياب النظام المربكة وتمزِّق النَّص الحديث ويتقبَّلها.

ولا تعني هذه القراءة تجاهل الإضمارات السياسيَّة لرحلة فلوبير الإيديولوجيَّة. إذ تأتي «ملحوظات» فلوبير، مثل غيرها من النصوص، مترافقةً مع محمولاتها الاجتماعيَّة والإيديولوجيَّة[2] التي تلحق بالنص كظلِّه. ويتقصَّد الانحراف التفسيري خاصتي، تحديداً، إمعان النظر في العلاقة المعقدة بين النَّص وظلَّه بالكشف عن النقطة التي تفصل بين القوى الإيديولوجيَّة المتعارضة، وتصل بينها في آن. تلك القوى التي تمثِّل حالة من الجاذبيَّة في خطاب المستشرق المتأخر. ويتجلَّى الانحراف التفسيري بوصفه طريقة في تقطيع النَّص دون ردِّه إلى

(1) – يتأسس مفهومي للانحراف التفسيري على مناقشة رولان بارت للانحراف بوصفه مصدراً للمتعة النصيَّة. انظر كتاب بارت «Le plaisir du texte, 32-33».

(2) – المرجع السابق، ص 46–49.

حالة تجريديَّه. إذْ تتوقف فاعليته على اختراق سطح النَّص بغية القبض على تعقده[1].

الصمت

لقد اكتشف فلوبير في مصر جماليَّات الصمت وممارسة اللاتمثيل. وقَدْ تصدَّى للرحلة، ابتداء، ليملأ فراغ «المفكرة» التي احتفظ بها مطويَّة إثر رحلته إلى كورسيكا (ملحوظات «438»)، وقَدْ جاءت الصفحات البيضاء لتشير إلى الخواء وغياب المرجع الغرائبي الذي لا يمكن العثور عليه إلا في مكان آخر ورحلة أخرى. وعليه، فقد أخذ الرحلة الشرقيَّة بروحيَّة الفرار إلى نمط من التمثيل لا يعتريه العقم والسذاجة اللذان ميَّزا الخطابات السائدة في فرنسا أواسط القرن التاسع عشر. وقَدْ أراد من الرحلة أن تكون ترياقاً لما يقاسيه من سأم فكري. تماماً كما كان ينتظر من المناخ الدافيء أن يعالج اضطرابه العصبي.

بيد أنَّ فلوبير هَجَرَ الكتابة، بصورة مفارقة، لدى بلوغه مصر.

---

(1) – ليس بوسعي تحاشي حقيقة أنَّ هذا النمط من الكتابة يستثيرُ ردَّات فعل متضاربة. وقَدْ تجلَّى هذا في استجابات قرَّائي للنسخة الأولى من هذا الفصل. فرأى واحدٌ من القرَّاء أنَّ هذا الفصل ينطوي على «شيء طريف». وهو تبنِّيه شكل الملاحظة. في حين أنَّه تضمَّن مقاطع طويلة تتناول مواضيع مختلفة ليبدو كل واحد منها مستقلاً بمنطقه الخاص. ورأى قارئ آخر أن ما يبدو مثيراً في كتابة هذا الفصل في هيأة شذور أن عناوينه ليست مرتبة ترتيباً تسلسليّاً تبعاً لأهميتها ولا هي تصنيف كرونولوجي كذلك.

وكتب يقول في رسالة بعث بها إلى لويس بويلييه:– «لقد شرعت في الكتابة قليلاً في الأَيَّام الأَولى. لكني ما لبثت أن أدركت، بفضل الله، العبث المتأتي من ذلك. وإنه من الأجدى أن يكون المرء مجرَّدَ عين» (رسائل؛ 237). ويفرض عبث التمثيل ذاته مباشرة على الرحالة المتأخر، ويجعله عاجزاً عن تسجيل الاختلافات التي يستطيع وحده ملاحظتها. وذلك لكونه «متفرِّجاً» لا منتجاً «للخطاب». لقد جعلت المواجهة مع الآخر فلوبير يدرك ما يمثِّله الصمت من فن معارض في زمن كان يثرثرُ فيه الجميع، ومثَّل فيه الخطاب لغواً لا متناهياً. ولقد أَمدَّه رفيق رحلته؛ ماكسيم دو كامب، بمثال حي على المستشرق الثرثار الذي لم يتحاش تمثيل الشرق عبر استعمال أسلوب التصوير بالنحاس وإصدار الروايات حول رحلته. ولقد نحا فلوبير منحى مغايراً فلم يمارس التمثيل. ذلك أنه فهم، بصورة صحيحة، وإن أَعوزتها الحصافة، أن بمقدور الصمت أن يكون إشارة تقويضيَّة في نسق مضطرب. وجابه، بامتناعه عن الخوض في الممارسة الخطابيَّة، الثقافة التي أَمْلَتْ من كاتب في منزلته تدوين «تجربته» الشرقيَّة. ولم يكن صمت فلوبير عجزاً أو حُبْسة بل إنه تقصَّد حبس كلماته.

ولم يكن الصمتُ، تبعاً لفلوبير، سَلْبَ الكتابة بل أثراً من آثار تجاوزها. إذْ فرضت الثرثرة الاستشراقيَّة التي تمظهرت في ما صحبه معه من كتب أَو قرأه قبيل رحلته، مثل مؤلَّف إدوارد لين؛ المصريون المحدثون، ومؤلَّف لامارتين؛ رحلة إلى الشرق، ورحلة إلى سوريا

ومصر لـِ «فوليني» حالة من الإطناب أربكته بدرجة أوصلته إلى حالة من الخرس المعارض. فَلِمَ يكون الحديث بينما هناك وفرة من الملفوظات الاستشراقيَّة؟ ولأيٍّ شيء تكون الكتابة إذ كانت إعادة إنتاج للناجز منها؟

غير أنَّ فلوبير مارس الكتابة ولكن بصورة لاصوتيَّة. فلقد هَمَس بذكرياته إلى نفسه متوسِّلاً المفكَّرة. بما يمثِّل أكثر أشكال التمثيل خصوصيَّة. وهو وإن قام بتحرير ما كتب فقد رفض نشره. مبقياً على رغبته في التمثيل الاستشراقي مكبوتة في فضاء فارغ. وقَدْ تجلَّى ذلك في الحديث إلى النفس ومن أجلها في جو من الخصوصيَّة.

ولقد جعله حياؤه الخطابي يقدِّرُ صمت الصحراء أَكثر من أيِّ رحالة آخر. فهي التي بَذَلَتْ له الشعور بالخلاء وحضور الغياب. ممثلاً في الفضاء حيث تجعلُ العزلة والصمت إنتاج المعنى مستحيلاً. فلقد تطوَّف وحيداً ساعات وساعات في صحراء السلوم، متأملاً «سكونها الصامت، متجلياً في عظمة قارَّة» (المفكرة الرابعة).

وتشخصُ الصحراء منصتاً مراوغاً يثيرُ أزمة في علاقة المستشرق بالتمثيل. فلم يكن بمقدور فلوبير أن يُردِّد كلمة صمت إلا في الصحراء[1]. فالصحراء هي شفيرُ الواقع الشرقي، وما إن يبلغها المستشرق حتى تقذف به في خواء خطابي وصمت هو الموت.

---

(1)- يحوّل فلوبير، في النسخة الثانية من ملحوظاته، عبارة «صمت الصحراء» إلى «الصمت–الصمت–الصمت».

التسكُّع Flânerie

يبقي الرحالة الحديث، في الشرق، على عادته الأوروبيَّة في التطواف. وهكذا، يظلُّ المستشرق المتأخر طوَّافاً سواءً كان في الصحراء الجرداء؛ حيث يستطيع تأمل الفراغ، أو في المدينة؛ حيث يمكنه أن يشهد سلسلة من الأوهام «الشرقيَّة». وهو يمثِّل ذلكُ المتبطِّل الذي يحاول رؤية المزيد من الشرق عبر تطوافه على غير هدى وباتكاله على الحوادث العارضة. ولمَّا ضاق فلوبير بالترجمان الذي أشعره بأَنه مكبَّل استولت عليه فكرة التيه. ولقد هيَّأ له تسكُّعه جملة من المشاهدات. يقول: لقد ضربت في أرض القاهرة وحيداً تحت أشعة الشمس الجميلة... وتعَّمقتُ في الأزقة لأبلغ طرقاً مسدودة. وكنت أجدُ، من وقت لآخر، ميداناً مكوناً من بيوت دَثَرتْ ومنازل هُجُرت؛ حيث تلتقط الدواجن أُكُلَها وتتسلق القطط الجدران. بما يمثِّل حياة رائقة ودافئة ومعزولة. «ملحوظات 475». وعلى الرغم من تمتُّعه بالأَمن الذي وفرته الرحلة المنظمة، فقد ضجر من بنيتها الصارمة. وأتاح له التطواف من غير مرشد يرافقه في مدينة متاهيَّة، أن يخبر، للحظة، مُتع الفقد و«الاكتشاف» الضائعة؛ تلك المتع المحرَّمة عليه بوصفه رحالة متأخر. ولقد أمل فلوبير، مثل نرفال، أن يرى في الشرق صورةً من الآخريَّة التي حلم بها طفلاً. وأراد أن يعثر على نفسه في حيٍّ مجهول، مجسَّداً في ذلك المكان الذي يستطيع أن يتيه فيه وأن يجوس خلال الطرق المسدودة، وأن يشعر بالاقتلاع، إذ لم يسع

فلوبير إلى المعرفة الاستشراقيَّة، وإنما تعقَّب الجهل الشرقي.

ويلائم التسكُّع الرحالة الهاوي، لأنه يلبي رغبته في أن يكون «عيناً كلَّه»، كي يمتلك نظرة ثاقبة دون الانخراط في نشاط اجتماعي. فلذة النَّظر لدى فلوبير تتجاوز غيرها من المتع. كتب يقول:.. البازارات والمقاهي حيث أُمضي معظم المساءات مراقباً الناس. فضلاً عما يجري من عمليات دفن في الميدان: «ملحوظات 520» إذاً فالمستشرق الحديث ليس متعجِّلاً يتغيًا تحقيق إنجاز ما. فهو رَّحالة متمتِّع قانعٌ ببلادته وعطالته. تاركاً مشهد الآخريَّة يفعل به فعله إلى درجة السكر. حاثَّاً إياه على الحركة آخر الأمر. لقد أَراد فلوبير أنْ يتشرَّب الشرق في ذاته عبر المنظر. يقول: «كنت أُتخم نفسي بالألوان مثل حمار يتخم نفسه بالشوفان» «الرسائل 188»، فالمستشرق المتأخر مراقب نهم.

وقد كان فلوبير، لجهله بالعربيَّة، مقصيّاً من الحقل الرمزي. مما جعله لصيقاً على نحو موسوس بصور الآخر متبدِّية في الحقل البصري لخزان الصور. نقرأ: نسيرُ في الصحراء، ونفترش الأرض دون أن تصدر عنا فكرة أو كلمة؟ يا له من يوم جميل تملؤه العطالة والنسيم... ويقوم على الأرض العليا المقابلة للقلعة، المسجد القديم. ولقد صعدنا الدرجات المتداعية للمنارة القديمة. التي تنداح أمامها القاهرة القديمة حيث تنتصب منارتا مسجد محمد علي البيضاوتان الطويلتان، والأهرامات، والصقَّارة، ووادي النيل، والصحراء من وراء ذلك، وشبرا في الأسفل إلى اليمين «ملحوظات 469». ويُظْهر

هذا توق المستشرق المتسكِّع للمنظر البانورامي غير المحجوب كي يرى فضاءً أكبر في وقت أقل. وتزجُّ مثل هذه الرؤية بالرحالة المتأخر؛ فلوبير، داخل استيهامه الإمبريالي المتعلق بالرؤية الكليَّة كطريقة تحيط بالآخر داخل شموليتها في زمن طبعه التبعثر وغياب التساوق. وليست تفاصيل المشهد هي المهمَّة في هذا السياق، بل منظوره الواسع الذي عاون فلوبير في «القبض» على مصر كلها في لمحة.

وتمثِّل الرغبة في امتلاك زاوية واسعة من الرؤية عرضاً من أَعراض تبعثر المستشرق الحديث. إذ لما عادَ غير قادر على تحقيق الشعور بالكليَّة الإبيستمولوجيَّة، فقد انغمس في رغبة بصريَّة تضعه في موقع مشتملي «panoptic»، يُمكنِّه من امتلاك نظرة بانوراميَّة، وكلما غدا فلوبير أكثر وعياً بأَنَّه سائحٌ عابر، تفاقمت رغبته في نظرة شاملة لحيِّز متحوِّل. ولم يتفق له أن حقَّق هذه الرغبة في يوم من الأيام. فالمستشرق المتأخر هو متسكِّع «جبلي» يرى بانورما سياحيَّة دون أن تكون له النظرة الشاملة التي يمتلكها الجغرافي.

وعليه، يتبدَّى خطاب المستشرق الحديث محاصَراً «(أو مقطَّعاً)» بين رغبة في تصوير اللون المحلي على هيأة سكيتشات، ونزعة القبض على جماع التجربة في مفكرَّات. وإذا قُرأت هذه فرادى، بات كل مدخل منها سكيتشاً دوَّنه المستشرق المتسكِّع بلمح البصر. أما إذا جرت معاينتها في كليتها. فتغدو رواية مبتسرة لرحلة حديثة. ونقع في الحالة الأولى على متعة الانحراف الخطابي وإدراك القطيعة وإنكار

الكليَّة وتمنُّع المشهد. ونرى في الحالة الثانية قوَّة الكلِّية والاكتمال المظفَّر وسيادة التمثيل الكامل.

تبني لباس الآخر

إنَّ المستشرق المتأخر متبن لملابس آخره الثقافي. فقد تبنَّى فلوبير، عندما سئم المعطف الأوروبي الذي يبدو زيّاً مدنيّاً، اللباس المصري لحظة بلوغه القاهرة. وقَدْ كتب لأمِّه، متمثلاً نصائح ذوي العقل الراجح قائلاً: لقد لبست إزاراً قطنيّاً، وقميصاً قطنياً وسروالاً قطنياً وبنطالاً من القماش ومئزراً عريضاً وربطة عنق كبيرة. وسترة صوفيَّة أرتديها فوق ثوبي في الليل والصباح، ولقد حلقت رأسي واعتمرت طربوشاً ووضعت تحته طاقيتين صغيرتين بيضاوين. (الرسائل 140).

ولقد ارتدى فلوبير، مثل معظم المستشرقين، ملابس شرقيَّة لأسباب استراتيجية يهدف من ورائها إلى تسهيل رحلته. وبإصغائه لنصيحة الرحالة المتمرِّسين «المُتعقِّلة»، فقد أراد أن يعامل كشرقي، فيزور المقامات المقدسة والأمكنة الغامضة التي حُرِّمت على الأوروبيين. ويغدو الزي الشرقي، بهذا المعنى، زيَّاً تنكريّاً وضرباً من القناع الاستشراقي الذي يخفي حقيقة فلوبير الأوروبيَّة، فينداحُ الشرق، آنئذ، أمام ناظريه.

لكن وصف فلوبير لملابسه المصريَّة يحملُ معنى الإفراط الذي يتجسَّد بصورة بينة في التطوُّر المفرط المتعلِّق بطريقة لبسه «أو تبنِّيه

للباس آخره الثقافي على نحو عصابي» وهو يعِّبرُ، أيضاً، عن رغبته في أن يكون ذلك الآخر. فينبغي أن تكون كل قطعة يرتديها مصريَّة، بدءاً من سرواله الداخلي حتى الطربوش الأحمر والطاقيتين البيضاوين. إذْ يقدم زي الآخر، بالنسبة إلى الرحالة المتأخر، موقعاً جليّاً لتحول يستطيع أن يمارس عبره تغريب الذات Self-exoticism، فقد أراد فلوبير أن يعيد بناء ذاته كآخر «شرقي»، عبر تبنيه لملابس الأخير.

وتضع مسألة الزي مشكلة الهويَّة موضع السؤال. فأن تلبس ثياباً شرقيَّة يعني، معاً، طريقة في إنكار هويَّة المرء وشكلاً من التحوُّل إلى عالم الآخر الخيالي. إذ يوحي تبني المستشرق ملابس الآخر بتعليق الواقع والرغبة في تحرير الذات من الرتابة الأوروبيَّة المتمظهرة في المعطف الأوروبي الكئيب. وقد نظر فلوبير إلى تبني اللباس الشرقي بوصفه شكلاً من الممانعة الثقافيَّة الأوروبيَّة. بما يمثِّل صورة من صور تشكيل الذات التي بنى عبرها صورته الحلميَّة المرغوبة؛ ممثلة في الآخر الذي يسكن ذاته. فلم يرغب فلوبير أن يكون في مصر، بل أن يعيشها عبر تبنيه للباس ناسها. كتب يقول:

«ها قد بلغنا مصر... نحن هنا نعيش هنا، برؤوس محلوقة، ومصقولة أكثر من الرُّكب. ندِّخنُ النرجيلة ونحتسي القهوة في الدواوين «ملحوظات؛ 171».

إنَّ تأكيد الرحالة على العيش في مصر لا النزول بها، يبطِّن رغبته المحاكاتيَّة في التماهي. غير أن هناك سذاجة ظاهرة في رغبة فلوبير

الشكل (2)



صورة لفلوبير
مرتدياً الزيّ
المصري.

للعيش شرقيّاً بين الشرقيين، حين يعدل ثقافة الآخر بحلق الرأس وتدخين النرجيلة. ولكن أليست سذاجة فلوبير الثقافيَّة هي ما حرَّره من العالم الاستشراقي، ممثلاً في ذات المعرفة والسلطة التي تسكنه.

لقد استحوذ النظام التخيلي لدى الآخر على انتباه فلوبير بدرجة جعلته يتطابق مع خزّان صور الأخير. فَقَدْ مثَّل شرقه عالماً من النقوش البصريَّة؛ متجلِّية في الناس، والإيماءات، والعلامات، والرسومات. فلم يبحث فلوبير، خلافاً للعالم الاستشراقي، عن جواهر «essences» ولا سَائَلَ حقيقة المظاهر. بما يشخصُ حُباً للعلامات دون عناية بمحتوى جوهري. ويغيِّبُ المستشرق المتأخر ذاته في صور الآخريَّة

وعلاماتها وأَشكالها، عوض الإبقاء على المسافة الإيديولوجيَّة التي تفصله عن الآخر. مما يؤدي إلى محو المسافة بين المراقِب والمراقَب والذات والموضوع والأنا والآخر.

التذكار

عمد فلوبير في كثير من الأوقات إلى تسجيل ما ابتاعه من تذكارات؛ وهي الأشياء الشرقيَّة التي قام بشرائها وجمعها في ترحاله. مثل تلك الملحوظات التي تحدثت عن «شرائه الأحزمة والتمائم» (ملحوظات 500) يقول أيضاً: «لقد ابتعت، لدى مغادرتي المعبد، حربتين» (ملحوظات: 507) «ولدى تطوافي في أسوان، ابتعت خاتماً فضيًّاً من تاجر يبيعُ خبزاً» (ملحوظات 515). ويتبدَّى المستشرق المتأخر، بهذا، جامعاً للتذكارات. فهو يشتري أشياء عديدة خلال رحلته لتذكُّره لاحقاً بما خبره في الشرق سالفاً. وعليه، يبرزُ التذكار موضوعاً نوستالجيّاً[1] يدلِّل حضوره، حصراً، على فقد ما خبره في ماض لا يعود؛ إنه حضور للغائب. وتؤسس كلمة تذكار كما يوحي أصلها الاشتقاقي أثراً –أو ذكرى أو تذكيراً– لخبْرة حقيقيَّة توجّب على المرء تركها وراءه. والتذكار موضوعُ استعاري أيضاً. فهو يكنِّي بالجزء عن الكل. فتأخذ الأشياء

(1) - CF. Susan Stewart, «Objects of Desire». In On Longing (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984, 132-69.

الصغيرة التي اشتراها الرحالة المستشرق موقع التجربة الشرقيَّة بكلِّيتها. وعليه، فإنَّها ينبغي أن تبقى، دائماً، جزءاً من رحلته. وتجعلُ البنية الاستعاريّة التذكار ضرباً من الفيتشيَّة. ذلك أَنّ الموضوع البديل يبلغ في قيمته حدّاً يحلُّ فيه محل الكل. «انظر الشكل (2)». ولما كان الرحالة المصاب بالفيتشيَّة غير قادر على امتلاك الآخر بكليته، فإنه يستولدُ المتعة من امتلاك جزء منه. نقرأ: «لقد اشتريت خصلتين من شعر النساء بزينتيهما» (الملحوظا:ت 510) «ولم نشتر نساءً بل سراويلهنَّ» (252–253) فأن تشتري خصلاً من شعر النساء، وتقتني سراويلهنّ، يعني الشعور بامتلاك أجسادهنَّ. غير أن هذا الضرب من الامتلاك يعني التجريد من الملكيَّة. ذلك أنَّ المصاب بالفيتشيَّة يعرف أن ما يمتلكه لا يزيد على كونه بديلاً لما لا يستطيع امتلاكه. «لاحظ في هذا السياق الصيغة الاعترافيَّة التهكميَّة في جملته التي تقول: «لم نشتر نساءً». وهكذا، ينهض التذكار الفيتشي علامة ماديَّة على العوز ورمزاً ثنائيّاً عن الحرمان.

غير أَنَّ الرَّغبة في مراكمة الأشياء الشرقيَّة تحيلُ الرحالة المتأخر، أيضاً، إلى ما يمكن أن نطلق عليه جامع آثار استشراقي يحاول إعادة بناء ماض «متخيَّل» عبر ماديَّة الأشياء المجمَّعة. ولَّما مسّه الحنين والألم لاختفاء الثقافة الشرقيَّة الأصلية وراء شبكة السلطة الاستعماريَّة، جهد فلوبيرُ في الاحتفاظ بها لنفسه عبر امتلاكه لأشيائها الكنائيَّة الباقية. فقد أسبغ الصفة الماديَّة على الواقع التاريخي للتجربة الشرقيَّة بجمعه

لتحفها التي تمثِّل بقايا ثقافتها الآفلة.

لقد كان فلوبير عاقداً العزم على إيجاد هذه الأشياء «الأصلية» يقول مثلاً: لقد قطعنا الطريق كلها إلى آخر القريَّة كي نشتري قيثارة نوبيَّة «مصنوعة في النُّوبَة» «ملحوظات 505» إن السعي وراء الأصالة ووراء الدال «الحقيقي» للشرق يمثل جزءاً نقديّاً من الممارسة الاستشراقيَّة المتأخرة المتعلقة بعمليّة الجمع. وذلك لأن فلوبير يدرك الطبيعة المجرَّدة والتوسطيَّة المتفاقمة لرحلته الحديثة، كما يدرك انعدام أصالة تجربته الشرقيَّة. وهو يحاول أن يعالج هذا الفقر بالبحث عن الموضوع الأصيل. ويخلق التذكار مناخاً أصيلاً يوثِّق علاقة الرحالة بالآخر الغرائبي، وتجربته كما بالماضي الشخصي الذي يشيرُ إلى الوجود المنصرم للشرق.

وبينما يوثِّق الحضور المادي للتذكار تجربة السفر، فإن اقتلاعها من منشئها يفرغها من المعنى، ذلك أن التذكار يمثِّل اقتلاعاً لحدث، ويقتضي انتقالاً من الواقعي إلى المتخيَّل. فالرَّحالة المُستشْرق يأخذ الأَشياء الشرقيَّة بعيداً عن بيئتها الأصليَّة إلى فضاء خاص في بيته الأوروبي، محوِّلاً إيَّاها إلى موضوعات زينة غرائبيِّة[1]. ويغدو انتزاع هذا الشيء الغرائبي ضرباً من التجريد لقيمته وإطاره، وتغريباً لقطعة عن كليَّة علاقاتها المعيشة. فلقد زيَّن فلوبير غرفه بمثل هذه القطع

(1) – غنيّ عن القول أن انتزاع التذكار من بيئته يعمل بوصفه وإلاّ على سلطة المالك على الشرق.

المنزوعة من سياقها: «فكان مكتبه... واسعاً جدّاً، وموشَّى بالكتب وبعض الصور المرسومة للأصدقاء وبعض التذكارات التي جلبها في أثناء ترحاله. وكانت هناك أجسام محنطة لتماسيح، وقدم مومياء... ومسبحة شرقيَّة كهرمانيَّة اللون وتمثال مطلي بالذهب لبوذا... أما أرض المكتب فتشغلها، من جانب، أرائك تركيَّة تكسوها الوسائد ويكسوها، من الجهة الثانية، جلد فاخر لدب أبيض»[1].

وتبرزُ غرفة المستشرق، بهذا، أنموذجاً للشرق. ويستدخلُ فلوبير، معاً، خارجيَّة الشرق وتجربته الشرقيَّة الخاصَّة. ويستتبع هذا التحوُّل موت الموضوع «الشرقي»، واختفاء سياقه التاريخي. إذ ترمزُ أجسام التماسيح والقدم المحنطة إلى سكونيَّة التاريخ الشرقي بالنسبة للرحالة المتأخر. ورغم وثوقيَّة ما يحيلُ إليه التذكار، فإنّ الفضاء الخاص بمكتب المستشرق لا ينطوي على اتصاليَّة تاريخيَّة بين الموضوع وما يحيلُ إليه. فالتاريخ، هنا، يعيِّن طمس تاريخ «مُجسَّدٍ في الواقع التاريخي للشرق والتجربة المعاصرة للرحالة»، وخلق تاريخ جديد؛ ممثِّلٍ بالسرد النوستالجي الذي ينشئه الرحالة الحديث حول شرق متخيَّل.

فليس إلا في غرفة تمتلأ بالتذكارات الشرقيَّة يمكن لفلوبير أن يستدعي رحلته ويعيد كتابة «ملحوظات حول الرحلة» كما أنَّ إعادة كتابة الملحوظات هو، بالنسبة لفلوبير، تذكار أيضاً. ذلك أنه يمثِّل

(1) -Charles Lapierre, Esquisse sur Flaube Intime (Paris: Eeureux Charles Herissey, 1898), 5-6.

طريقة ماديَّة في تذكر رحلته الشرقيَّة.

الإثنوغرافيا/السياحة

كان فلوبير منشطراً بين كونه سائحاً، وتصرفه كإثنوغرافي هاو. إذ ينقسم خطابه بين ملحوظات متروية لرحالة عادي ووصف مُسْتقص للثقافة المصريَّة. فحين أغفل فلوبير، واعياً، مهمته الرسميَّة في جمع المعلومات لصالح وزارة الزراعة والتجارة، رأى رحلته خروجاً ممتعاً من واقع بلاده المألوف، مما يمثِّل تحرُّراً ماتعاً من الضجر المتأتي عن الحياة الأوروبيَّة اليوميَّة. فالتأكيد على المتعة ثيمة شائعة في رسائله التي أرسلها من مصر. نقرأ:

«إننا نحيا حياة جميلة أيتها المرأة العجوز المسكينة... فليتك تدرين ما يحيطُ بنا من سكينة أو الروح التي نشعرُ بها تحوِّمُ في العمق الهادئ... إننا نرفلُ في الكسل والتسكعُّ وأحلام اليقظة... إنني أسمن بصورة مثيرة للغثيان». (الرسائل، 215–216)، وكتب في رسالة أخرى يقول: «إننا نواصل ما تبقى من رحلتنا بسير متئد ولا نجهد أنفسنا، بل نمضي الوقت الطويل في تأمل كل شيء نمرُّ به على النيل. ونغطُّ في نوع عميق ونسمنُ كالخنازير ونتسفَّع لنمتلك بشرة فاتنة» (230)، ونخلص من ذلك إلى أن الرحالة المتأخر ليس مغامراً ملحميّاً مثل أَسلافه الرومانسيين، ولا مستكشفاً جادّاً للتباينات الثقافيَّة والمعرفة الإمبريقيَّة التي اضطَّلع بها العالِمُ الاستشراقي. بَلْ هو

باحثٌ عن المتعة يزجي وقته على مكث كي يستمتع برحلته. مسلماً نفسه للحوادث التي تعرضُ له ومن أجله. ولا تستطيع حتى تأملات فلوبير العميقة أن تقوِّض علاقته الجسديِّة بالشرق؛ فهو يؤثر، دوماً، الجسد على العقل. مسلماً إيَّاه لمبدأ المتعة.

ويتبدَّى السائح بما هو رحالة يطلبُ اللذة –مستهلكاً للمناظر الطبيعيَّة ومراقباً سلبيّاً لما هو مألوف من المشاهد مثل «لفيف من أشجار النخيل التي تحيط بأعمدة دائريَّة صغيرة؛ حيث يجلس أسفلها تركيان يدخنان، وقَدْ تبدّى ذلك مثل نقش أو صورة في كتاب شرقي» («495» بيت خولي). وليست الرؤية السياحيَّة تجربة «أصلية». فهي تحاكي ذلك النمط من مقولة: «سبق لي أن رأيت ذلك»، وهي متوسَّطة عبر تناصيَّة المستشرق التي حدَّدت مسبقاً علامات الغرائبيَّة ونظمتها للمتفرَّج. وهكذا، لا يستطيع المستشرق المتأخر إلا أنْ يُسْلِمَ مواجهته «المباشرة» مع الآخر لانطباع تأتَّى عن زيارة قام بها من سبقوه. «وقد اعترف فلوبير في رسالة بعث بها للدكتور كلوكيه بأنّ من لديه قليل من الحصافة يصل لحقيقة موُدّاها أنَّه لا يكتشف بقدر ما يعيد الاكتشاف» (الرسائل 173). فالرحلة الحديثة رحلة تغيبُ فيها الأصالة بصورة لازمة. والمعرفة، بالنسبة للمستشرق المتأخر، هي إعادة استطلاع. فكلما سعى فلوبير نحو نظرة «أصليَّة» للشرق، أدرك الطبيعة المفتعلة والنقليَّة لتجربته ذات اللَّبوس الرمزي المتعلق بالمحال إليه الغرائبي.

وفي حقل مشحون بالسياسة كالاستشراق، يمكن حتى لرؤية السائح غير الأصيلة أن تُعير ذاتها لعمليَّة إنتاج المعرفة، وتكون، بذلك، متورطة في علاقات السُّلطة. وتمدُّ الطبيعة التمُّتعيَّة لنظرة السائح هذا الأخير بأحسن موقع يؤهله ليكون إثنوغرافيا هاوياً يجمع مادة إمبريقيَّة حول السُّكان الأصليين وثقافتهم. فرغم شمولية البحث التي خضع لها الشرق في الزمن السابق على زيارة فلوبير. يبقى الجهاز الإبيستمولوجي للاستشراق في حاجة لجامعي المعلومات كي يغذِّي عمليَّات التنقيح والتجديد لديه.

وكان المتأمل الإثنواغرافي –بالنسبة لسائح له حظ من التعقُّد والثقافة مثل فلوبير– يَعِدُ بإمكانٍ يتعالى على التجربة «غير الأصيلة» للمستشرق المتأخر. ويُبْرِز طريقة في إسباغ صفات أصيلة على الطبيعة التافهة لعلاقته بالشرق.

وهكذا تؤسس ملحوظات فلوبير في سياق انتسابها الخطابي، شبكة توثيق إثنوغرافي. فقد أتاح له ما امتلكه من حدَّة المراقبة أن يأخذ الملحوظات الوافية حول العادات الشرقية والحفلات والمواقف والعادات، وأن يسجِّل على نحو دقيق التفاصيل المتعلقة بالآثار والعمران. وينهدُ تصوير فلوبير للرجال السناريين واحداً من الأمثلة التي تؤشِّر على تضلُّعه في الوصف الإثنوغرافي. ونقرأ: السناريون رجال بدناء ولا يمتلكون بنية عضليَّة ظاهرة. ويتميزون بصدور بارزة مثل النساء. وهم سود البشرة بملامح قوقازيَّة وأنف طويل. وليسوا ذوي

هيئة ساميَّة أو زنجيَّة، بل ناعمة وخبيثة. أما عيونهم فهي سوداء داكنة ما خلا بياضها الذي له لون القهوة. وهم، بذلك، يشبهون النوبيين. وقد كان لواحد منهم نامية عظميَّة في جبهته، وكان لآخر واحدة في الرُّسغ. (ملحوظات 502). ولا تترك قوة الملاحظة لدى فلوبير وآلية تعيينه الثقافيَّة والمفصَّلة لهذا المشهد «الشرقي» مندوحة لخيال متخيل فيما يتصل بالرجال السيناريين. إذ إنَّ وصفه لا يمدُّ القارئ بصورة دقيقة لآخره الغرائبي فحسب، وإنما يتيحُ، أيضاً، تفسيراً فراسيّاً لمزاج المواطن الأصلي. مما يعطي التصوير حسّ المباشرة.

وعليه، يكون فلوبير، بصفته ممِّوناً للمعرفة الإثنوغرافيَّة، قد أعاد إنتاج ذلك الضرب من العلاقة بالآخر التي تحاشاها كرحالة متمتِّع. إذْ يشخص المستشرق، هنا، ذاتاً عارفة ومغرورة تواجه الشرقي بوصفه موضوعاً للاستقصاء المؤسسي. وبينما كان يتأبّى، سائحاً، المقاربة الجليلة للعالم الاستشراقي الذي «يسبغُ المعنى» على الثقافة الشرقيَّة، فإن طموحه الإثنوغرافي أحضره من جديد إلى حقل المدلول الكولونيالي. وهكذا، يتجلى خطاب فلوبير مكانًا وثيراً للانشطار الإيديولوجي. فمن جهة، تتبدَّى الرغبة العدائيَّة في التعالي على العلاقات السلطوية عبر التمنّع عن المشاركة. ومن جهة ثانية، يتجلّى الوعي النصي باستحالتها.

التبرُّز/التدنيس

انشغل فلوبير، طوال رحلته، في تسجيل ما لحق بالشرق من تلويث بزرق الطيور والنقوشات الأوروبيَّة. فلقد واجه أينما حل آثار الزوّار السابقين. ممثلة بأسماء الجنود من سلاح الفرسان الفرنسي المنقوشة «على الأحجار المرصّعة التي تتوَّج سُقُفَ معبد إسنا». (ملحوظات 491). أما رأس تمثال بوصير الذي يقع إلى الخلف، فهو مغطّى بأسماء الرَّحالة. (ملحوظات501). «وهناك ركام من مخلفات الضباع. حيث تأتي الضباع كل ليلة فتتبرَّز على معبد في منقطة المحرقة (ملحوظات 508). فيما يظهر زرق الطيور على أرض معبد الأقصر وحجارته (ملحوظات 519). كما يسقط زرق الطيور الأبيض من الأعلى وينتشر على بوابات المعابد. (ملحوظات 523) ويشيرُ نقشٌ بالرصاص إلى أن كل من بيلزوني، وستارلتون بيشي وبينيت كانوا حاضرين في افتتاح [المنيفتا] الواقع في 11 أكتوبر من العام 1817م (ملحوظات 533). ومثل ذلك كثير. فالشرق، بالنسبة للرحالة المتأخر، مكتوب عليه، وموسومٌ بالطبيعة «في صورة تبرُّز» وبالثقافة «في صورة تدنيس».

لقد ألفى فلوبير نفسه، في كل زيارة قام بها إلى نصب تذكاري، محاطاً بآثار الوجود الأوروبي. وكان، بوصفه رحالة حي الضمير، ناقداً لمخلفات الرحالة الأوائل المنقوشة على النصب التذكاريَّة. فنظر إلى هذه النقوش بصفتها «شذوراً» ثقافيّة، وضرباً من الحمق وقارنها بمخلفات الطيور ليفضح حمقها. وقَدْ كتب على نحو تهكمي للوييس

بويلييه يقول: «إنَّ نقوشات الرحالة ومخلفات الطيور الجارحة هي الزينة الوحيدة للآثار». (الرسائل 287).

غير أنّ وراء هذه المعارضة الظاهرة للاختراق الأوروبي، يشيرُ افتتان فلوبير «أو إحباطه» بهذه الآثار الباقية للمخلفات القذرة وغير الملائمة إلى مأزقيَّة الحالة الشرجيَّة التي يعانيها المستشرق المتأخر. إذْ إن استغراقه الواضح بالوظيفة الإفرازيَّة، هنا، يمثل رغبة متسامية للحفاظ على الموضوع المتواري. فالمستشرق المتأخر لا يعرف كيف يفقد الشيء الذي قدم للعثور عليه، ولنضع ذلك بصورة أدق فنقول إنه لا يعرف كيف يتصالح مع فقد موضوع رغباته؛ متجليّاً في تواري الشرق وتبديد الاستعمار الأوروبي له. ورغم أن فلوبير قصد الشرق طلباً لاقتلاع ذاتي، في مسعى منه لإحداث قطيعة مع ذاته الأوروبية. فإنه باتَ واعياً بالمحال إليه الشرقي حين شهد تواريه البطيء بفعل الاستعمار الأوروبي. ولما كان وصول فلوبير في زمن أوشك فيه الأوروبي المهيمن أن يستهلك الآخر كلياً. فقد أراد أن يستبقي ما فَضُلَ من آثاره. فسعى للاستيلاء على ما تبقّى من الآخر واستبقائه لنفسه. ولنمعن النظر مرة ثانية في رغبته المفرطة لجمع التحف الشرقيّة. بل إنه حلم برحلة يقوم بها بمحو كل النقوش الأوروبيَّة المنقوشة على النصب التذكاريَّة المصريَّة. كما لو أنَّه بمحوه لدوال الاختراق الأوروبي يكون قادراً على تطهير الشرق من الاستعمار المفترس.

وإذا كان فلوبير قَدْ رفض أن يكتب على النصب مثل أسلافه،

فليس ذلك لأنه عَدَّ هؤلاء الرحالة «ساذجين وفارغين» كما اعتقد واعياً. لكن لأنَّ الشذور النقشيّة عنَتْ تقويض الآخر الذي أراد استبقاءه لنفسه. فقد كانت الكتابة على النصب التذكاريَّة، بالنسبة إلى فلوبير، طريقة ماديَّة في فصله عن الموضوع، وفرضاً لنمط من القسمة بين الذات والآخر، وبين الغرب والشرق. لكن، ألا يمثِّل إعادة الكتابة الساخرة للنقوشات الأوروبيّة في ملحوظات فلوبير؛ المكافئ النَّصي لاستحالة أحلام الاسترجاع والتجديد هذه؟

لقد أدرك فلوبير أخيراً وعلى نحو بائس أَنَّ النقوش كانت مخلفات توجَّب عليه الاندماج فيها.

البؤس

قصد فلوبير الشرق ليعثر على موضوع رغبته ممثلاً في الخارج «الآخر». غير أنَّه واجه، عوض ذلك، البؤس في الداخل «ذاته». وقد بقي لصيقاً حين كان في مصر بالقذارة، والمخلفات، والجثث المتعفنة، والطعام الفاسد، والناس المصابين بالطاعون، والأشياء الكريهة، وتقرُّحات السفلس المتعفنة. فلما كان هو ذاته منحرفاً، لم يقنع بالعلامات «العاديَّة» للغرائبية، فسعى بحماسة مُتَّقدة نحو المحرَّم وما لا يحتمل، مغيِّباً نفسه في حقل البؤس المقيت؛ حقل العار المُقْصى. إذْ يعيِّن العالم الوضيع، بالنسبة له، مفترق طرق الرغبة، وما هو مثيرٌ للغثيان. كَتَبَ يقول عن واحدة من مغامراته: جسدٌ صلب، وأرداف

نحاسيَّة و.... ولقد كان للأمر كله أثر الطاعون والجذام (ملحوظات 458).

ويمثِّلُ هذا عالماً من الوضاعة الأيروسيَّة: مُجسَّداً في ممارسة جنس رخيص في غرفة مظلمة على أرض صلبة مع امرأة مجنونة ومصابة بالطاعون[1]. إذْ تتطلب متعة المستشرق -لدى فلوبير- عالماً من الوضاعة يفتنه بآخريته ويجرح هويته في آن. ذلك أنه يحيلُ إلى لون من الإخصاء. وقد انبثق الشعور بالجذام والطاعون الذي خبره فلوبير في أثناء ممارسته للجنس من تعرُّضه وانكشافه لحقل الممنوع الذي ألقى به خارج مسار رغبته. ويتبدَّى ذلك «دالاً مزعجاً للغياب والإخصاء يُخْضِعُ المستشرق الضال لشعوره المزدوج حيال الآخر»[2]. وكان فلوبير -في عالم الوضاعة هذا- على الحد ذاته من القانون والمنع، والرغبة والكبت، والرفض والحنين. ولما كان واقعاً في أسر هذه القوى المتعارضة. فإنه لم يملك إلا السعّي وراء الموضوع الرُّهابي والغفل في بحث أخذه إلى حدود اللامحتمل. وتمثِّل زيارته للقصر العيني مثالاً شيِّقاً على ذلك. نقرأ: «ثمَّة حالات شيَّقة من الجدري في جناح المملوك عبَّاس. فقد أصاب كثرة من الناس في أقفيتهم. ولّما ظهر الطبيب، شرعوا في الكشف عنها كي يرى التقرحات. كان لواحد من المرضى كتلة من الشعر في ذلك المكان. وقَدْ كان لرجل

(1) – يشيرُ فلوبي، في النسخة الأصليّة من الملحوظات، أنّه أُخبر أنها: «مجنونة يا سيدي».

(2) -CF. Julia Kristeva, Pouvoirs de l'horreur (Paris: Edition du Seuil, 1980).

عجوز عضو مسلوخ الجلد. مما جعلني أَتراجع عن الباب الذي ظهر منه». (ملحوظات 468).

وهكذا، فإنَّ الجذام، لاسيما ذلك الذي يصيب مخارج البدن، يعيِّنُ انعدام الانفصال وغياب التمييز بين الداخل والخارج؛ ممّا يؤدي إلى إرهاب المتفرج. وقَدْ ارتدَّ فلوبير في نفور، غير أنَّ عالم البؤس ترك بصماته على ذاته وفي قلبه. فقد أصاب رغبته بالغثيان ولوَّث هويته. ولا يستطيع «الشرقي» أن يخلِّف آثار الغثيان على وعي المستشرق إلا عبر عالم البؤس الذي يبرز، حين يدير ظهره للمستعمر ليريه تقرُّحاته المنتنة. يقول ساخراً: «انظر وتمعَّن فيما قدمت لرؤيته في الشَّرق».

يقوِّض التعرُّض لعالم البؤس بحث الرحالة عن موضوع «الرغبة و/ أو المعرفة» ويحرِّفُ خطابه. وتجسِّدُ تمثيلات البؤس لدى فلوبير الحد الأَقصى لتمثيلات المستشرق. فهي انزياح مقلق عن نماذجه الخطابيَّة، وإفراط مزعج لقوته التمثيليَّة؛ قَوَّة الرعب. وعلى الرغم من تساوق صور البؤس مع منطق الخطاب الاستشراقي «متجلِّياً في النظر إلى الشرق بوصفه قذراً وبذيئاً وكريهاً». فإنَّها تزعزعُ نظامه وتتملَّص من دفاعاته وتقلق تمثيله الرمزي بفرضها شعوراً بالرعب لا يقدر على استيعابه. وتأخذ المواجهة، مع الاستحالة التي يجسِّدها حقل البؤس، المستشرق المتأخر إلى حدود تمثيله[1]، حيث يخذله المعنى وتتداعى

(1) – تشيرُ البطاقة البيبلوغرافيَّة المتعلقة بالمفكرة الرابعة لفلوبير إلى: أنَّ المخطوطة تنطوي على فقرات منعنا من نشرها ما فيها من إسفاف.

القوة الرمزيَّة لديه. وهكذا، تتبدَّى كتابة فلوبير للعالم السفلي الوضيع طقساً تدنيسياً غريباً في خطاب المنع.

الجنس

لم يقصد فلوبير -خلافاً لنرفال- الشرق للعثور على المرأة الشرقيّة «الحقيقيّة». فقد قرأ «المصريون المحدثون» لإدوار لين، فتيقن بأنها غير مبذولة. لكن هذا لم يصده عن ملاحقة موضوع رغبته؛ «الأنثى»، في المواخير المصريَّة. إذ إن الصورة المتوهمة عن الجنسانيَّة الشرقيَّة ذات الغواية والشبقيَّة الدائمتين -كما صوِّرت بغزارة في الأدب الغربي- جعلت من فلوبير ضحيَّة للبحث المرضي عن الموضوع المفقود. ولقد كانت مواجهات فلوبير الجنسيَّة إيجابيَّة وعدائيَّة في آن، وتقليديَّة ومنحرفة كذلك. فمن جهة، لابس فلوبير مثل سلفه من الكتاب، الشرق بالجنس واتبع عاداتهم الاستغلاليّة في البحث عن المرجعيات الغرائبيَّة المتعلقة بالإيروسيَّة الشرقيَّة. وعبَّ قدر ما استطاع من متعها التي لا يأتي عليها عد. وتقدِّم مواجهته الشهيرة مع المحظية المصريَّة المعروفة؛ كشك هانم، مثلاً جيداً على مثل هذا اللون من التنميطات الاستشراقيّة. إذ يعيد وصفه المسهب لمأثرته الجنسيَّة خلق المشهد المتوهَّم عن الحريم؛ حيث تغدو أجساد النساء المثقلة بالجواهر مواضيع لمتعة الرجل وتلصصه الجنسيين. أما كشك هانم التي برزت من حمامها المنعش الذي منح صدرها «الصلب» رائحة

زكيَّة، فقد صوِّرت كملكة مهيبة ومجلَّلة بكساء بنفسجي رقيق يشفُّ عن انحناءات جسدها الشهوي. ولا يمثِّل هذا المشهد ما ينتظره المرء من الفعل الجنسي أو التحضير له، وذلك لأنّه سردٌ من الكليشيهات الإيروسيَّة. ويتبع فلوبير وصفه المسهب لمظهرها الغرائبي وما تلبس من جواهر باذخة بوصف لرقصتها الوحشيَّة التي أفضت إلى أمسية طويلة من الجنس العنيف (ملحوظات 490).

ولنقل بوجازة، يعيدُ هذا المشهد تأكيد ملامح الإيروسيَّة الاستشراقيّة، ممثلة في أسلبة الحريم واللذة البصريَّة والمتعة المفرطة والرغبة في السيطرة وتشيؤ المرأة والحديث عن جنسانيتها الشبقة.

لكن هذا الوصف للمواجهات الجنسيَّة «وغيره من الوصوفات» يحمل شعوراً ساخراً بالذات يمشكلُ الأساسات الإيديولوجيَّة للانغماس الموضوعي المتعلق بهذه الوصوفات. فقد قام فلوبير بتسجيل اعترافين لدى وصفه الحلقة الأخيرة من مواجهته الجنسيَّة مع كشك هانم. تمثَّل الأول بأن معاشرة المحظيَّة المصريَّة جعله يحلم وكأن «جوديث» و«هولوفيرن» يتعاشران سويّاً (ملحوظات 490)، وتمثَّل الثاني في أنَّ التجربة بكليتها أعادته إلى «الليالي التي أمضاها في مواخير باريس» (الرسائل 245). ويجلو التعليق الأول وعي فلوبير بدوره كظالم يستأهل عقاب الآخر له. وليست كشك هانم، هنا، تجسيداً للتهديد الذي يشكله عنف الآخر، ولكنها البطلة الشرقيَّة جُوديث التي أخذت بثأرها من المستعمر بقطعها رأسه، وقَدْ خضع

فلوبير مرة ثانية لتخوُّفاته من الخصاء لدى تماهيه مع هولوفيرن. أما الاعتراف الثاني فيشيرُ إلى إدراك انعدام الأصالة في مواجهته الاستشراقيَّة وغياب الموضوع الأيروسي «الآخر». كما يشيرُ إلى موقعه كمستهلك برجوازي للجنسانيَّة «الشرقيّة». وتستحيلُ الملكة الشرقيّة ذات الشخصيَّة الغرائبيّة، العزيزة المنال، إلى تلك المومس الباريسيَّة المبذولة. وتتجلَّى تجربته كسيد للحريم يتصفُ بالقدرة الكليَّة مثل جون. ولقد أدرك فلوبير بصورة مفارقة في سخريتها، أنه لا يمكن جعل العالم المتوهَّم للحريم المتواري «أو المقدَّس ربما» حقيقيّاً إلا عبر عالم الدنس العام؛ ممثلاً بعالم الدعارة. ومن هنا جاء انهيار الأيروسيَّة الاستشراقيَّة وتبددها في عالم الإباحيَّة المحبط، الذي يحرمها من اختلافها ويضاعف علامات الابتذال داخل الفضاء الذي خلقه غياب الموضوع المرغوب فيه. يقول: «لدى عودتنا إلى بني سويف مارسنا الجنس مرة واحدة. وكذلك الأمر في أسيوط في كوخ ذي سقف منخفض إلى درجة استدعت منَّا الزَّحف كي نلجه». (239 الرسائل 239) أما في إسنا فقد مارسنا الجنس خمس مرّات. ومارست الجنس الفموي ثلاث مرَّات. وأنا أقول ذلك دون محاورة أو مداورة». (الرسائل 242).

ولا تشير المآثر الجنسيَّة للمستشرق، هنا، إلى أيِ شيء يتعدَّى فراغ دوال الإفراط لديها؛ تلك الدوال التي تستأصل أي إمكان للأسلبة الذرويَّة. وليست الرغبة في عالم إيروسي هي موضوع الرهان في هذا

المقام، بل التعبير عن إرادة الفحولة في زمن العُنَّة.

ويدفع فلوبير بالصورة الوهميَّة للإيروسيَّة الشرقيَّة إلى أمدائها القصوى لكي يتمكن، ربما، من مجابهة ما ينتظمها من عوز كامن، ومواجهة الآثار المألوفة التي تقصيها، واختبار العنف الرمزي الذي يطلق له العنان.

السوداوية

كتب فلوبير، بصورة رمزيَّة، في رسالته الأخيرة إلى لويس بويلييه يقول: ربما كانت كَآبات الرحلة واحدة من أهم الملامح النافعة في الترحال (292 الرسائل). فكيف يكون بوسع الرحالة المستشرق الانتفاع من السوداويَّة القصوى التي قاساها طوال الرحلة ومنعته من التواصل مع الآخرين؟ وقَدْ تركت مغادرة فلوبير لمصر كآبة عميقة في نفسه، لأنها مكَّنته أَنْ يختبر، على نحو جلي، شعور الفقد لديه. وقد أوضح فلوبير ذلك قبل أن ينظر إلى السوداويَّة كأمر ذي نفع. يقول: «إنه لمن المحزن، دائماً، أن يترك المرء مكاناً يعلم أنه لن يعود إليه ثانية». وكان اكتئاب فلوبير ضرباً من الحنين إلى الآخر المفقود؛ وهو مصر التي تجسِّدُ التمثيل الرمزي لمكان اللاعودة.

كان الشرق، كما يراه فلوبير، موطناً للسوداويَّة. فقد واجه من اللحظة الأولى لوصوله «سواد الشمس»؛ متجلِّياً في «ذلك الانطباع المهيب والكئيب الذي شعرتُ به حين مسَّتْ قدماي التربة المصريَّة». (ملحوظات 451)، ويقول أيضاً: «يمدُ الشرق الحقيقي المستشرق المتأخر، دائماً، بشعور

سوداوي ثاو... شعور ما هائل وقاس تضيعُ في مجاهله، (ملحوظات 455). إنّ الرحالة السوداوي يضيِّعُ ذاته في الشرق ثمَّ يندبُ ما ضيَّعه. فما يميِّزُ علاقته بالآخر عن تلك المتعلقة بالمستشرق المتفائل «ماكسيم دو كامب على سبيل المثال» كامن في تجربة الانسحاب السوداوي ومفصلتها بوصفها فقداً غير قابل للتعيين. ويشخص شرق الرحالة المتأخر مكاناً قاسياً للأحلام المبدَّدة وانقشاع الوهم. فهو يكشف للرحالة المتيقظ غياب الموضوع، وينتزعه من تماسكه العاطفي وأمله البهيج.

ورغم وعي فلوبير بحقيقة إدراكه للموضوع المفقود. فقد تنصَّل من كفره به، وغذَّ السير باحثاً عنه في المواضيع الكنائيَّة للرغبة مثل المرأة والبيت والشرق والآخر. ويظلُّ الرحالة المكتئب في المرحلة الشرجيَّة التي تمنعه من فصل نفسه عن الموضوع. ولما كان التآلف مع هذه المواضيع المقتلعة مستحيلاً، فقد استنسخ تجربة الفقد لديه عبر سلسلة من الدلالات الكنائيَّة التي جعلته أكثر كآبة. إذْ بمقدورنا الآن أن نرى رغبته في جمع الأشياء بوصفها محاولة لمكافحة الكآبة التي ألَّت به. فَقَدْ عَنت المغادرة إعادة اختبار للفقد وإدراكاً لغياب الموضوع. وكان ذلك كامناً في حقيقة مغادرته لوطنه والشرق معاً[1]. ولكن، أليست الفائدة التي تتأتى من اكتئاب الرحلة كامنة

(1) – يفتتح فلوبير ملحوظاته بروايته الحزينة لحظة مغادرته كروسييه. واصفاً ما صدر عن والدته من ندب وعويل، ثمَّ ما أَلَمَ به من اكتئاب، يقول: لقد أغلقت النوافذ «وكنت وحيداً» فوضعت منديلي على فمي وشرعت في البكاء «435» وهو يختتم مفكرته حول جولته إلى مصر بإحالاته المتعددة إلى شعوره العميق بـِ «بؤس الرحيل» (549).

في البؤس اللاتواصلي الناشئ عن فقد موضوع الرغبة ذاته؟ وما الموضوع المفقود أساساً؟ إنَّ الحديث عن الموضوع المفقود يعني، بداهة، الاعتراف بفقده. فالموضوع هو ما لا يقبل التعيين أو التسمية والتمثيل لأنه يتجاوز الرمزي[1]. وهنا يكمن السبب في عجز الرحالة المبتئس عن تعيين الموضوع: ينبغي عليّ أن أبلغك بجديَّة كاملة أن ذكائي قد انحدر إلى درجة كبيرة. وهذا يقلقني أيَّما قلق. فأنا أشعر بالخواء والسطحيَّة والعقم... فماذا سأكتب؟ بل هل سأكتب؟ «(الرسائل 236)». ويفرض الشعور بالكمد واللامبالاة على المستشرق المتأخر حالة من انعدام المعنى والتواصلية. تجبره، بالنتيجة، على الصمت ونبذ الخطاب. وهكذا، يصيرُ معنى سوداويَّة الرحلة فقداً للمعنى في السوداويَّة.

لكن، لا وجود للحرمان والفقد في الحقل الرمزي للخطاب الاستشراقي. إذ يبدأ الاستشراق مع سلب الفقد ومع إرادة الاستكشاف. ويشخصُ المستشرق، بما هوُ معزَّز بالرغبة في التمثيل وسلطته، صانعاً للمعنى والمنطق العام. ويتوجب عليه، كي يكتشف الآخر ويمثله، نفي تجربة العوز وما يلمُّ به من ضياع.

وتشكِّل سوداوية الرحالة، على النقيض من ذلك، موطن الانقسام

(1) -CF. Julia Kristeva, Soleil noir: Dépression et melancolie (Paris: Gallimard, 1987), 11-43.

الفصامي. فهو يعترف بالفقد ثمّ يسعى لتمثيل العمه الرمزي عبر الحقل الرمزي للخطاب الاستشراقي. بما يمثّل هدفاً مستحيلاً. إذْ لا يدري المستشرق المتأخر أن الموضوع السوداوي يعطّل الرمزي ويتجاوزه ولا يستطيعُ تبيُّن «غرابته» في الحقل المألوف للخطاب الاستشراقي. فهو، باختصار، أعمى تجاه خوائه المعرفي وشرطه اللارمزي واغترابه الدلالي.

يظلُّ الرحالة المتأخر، أيضاً، جاهلاً وغير معني بما تنطوي عليه سوداويته من إضمارات. وهو لا يدركُ أن اكتشاف ضياع المعنى الاستشراقي هو، ربما، طرازٌ جديدٌ من المعنى؛ متجليّاً في حقيقة أنَّ الصمت له القدرة على معارضة الإنتاج الدلالي في الحقل المعرفي الاستشراقي.

وهكذا، ينهضُ الرحالة المتأخر ثائراً لاواعياً دون أن يمتلك قضيَّة. ذلك أنه لا يدرك أن الكآبة المتصلة بانعدام تواصليته هي رفض غير حصيف للمعقولية الاستشراقيّة المتفائلة. وهو رفض، بالاستصحاب، لِمُنتج المعرفة الجديدة. إذاً أَفلم يكن يأس فلوبير طرازاً جديداً من الوضوح الفائق؟ ألم تخلق سوداويته، أيضاً، انفصالاً نافعاً عن الحقل الرمزي للتمثيل الاستشراقي؟

تعسرات المستشرق

كانت رحلة فلوبير الشرقيَّة رحلة خائبة، فلقد قصد مصر

بحثاً عن بديل بصري وخطاب «آخر» ونمط «جديد» من التمثيل، الذي ربما حرَّره من سفاسف خطابات السلطة التي سادَتْ أَواسط القرن التاسع عشر. لكنه واجه، بدلاً من ذلك، غياب النظرة «الخارجية»، وأَدَرْكَ عجزه عن تحقيق الانفصال عن الخطابات المتسيدِّة وانعدام وجود نمط بديل من التمثيل. ويمثِّل هذا القصور عَرضاً وتجاوزاً، في الآن ذاته، للوضعيَّة الخطابيَّة التي أمُل فلوبير في التعالي عليها. وهو عرضي لأنَّ إخفاق فلوبير يعيد التأكيد أن خطابات السلطة، مثل الاستشراق، تفرضُ حدودها الإبيستمولوجية والتمثيليَّة على أية ممارسة خطابيَّة تعرِّف ذاتها عبر علاقة معارضة مع الأولى، وهي تعوِّق، بهذا، إمكانيَّة مفصلة خطاب «آخر». وعليه، فإنَّ استشراق فلوبير المتأخر يعيدُ، بصورة غير حصيفة، إنتاج بروتوكولات الخطاب التي أَراد إقصائها.

غير أَنَّ استنساخ هذه الخطابات المتسيِّدة يأتي مشفوعاً بصوت تعسراتها. فلقد أدرج انقشاع الوهم في المشروع الشرقي لدى فلوبير ذاته في الخطاب الاستشراقي بوصفه معارضة مستقلَّة وتعليماً لحدود الاستشراق. فهي تعلِّمُ حد تمثيله بفضحها لكليشهاته، وحد لغته باستخدامها لتعابيره الفاحشة، وحد وعيه بتعبيرها عن انحرافاته اللاواعية. وهكذا، فإنَّ التجاوز الفلوبيري ليس نصراً بطوليّاً على الحد أو هو سلباً رجعياً للحد الخطابي الذي يحيط به. بل توكيدٌ

للحد إلى تلك الدرجة التي يكشف فيها عن إفراطاته، ويفضح مكبوتاته ويختانُ قانونه.

الفصل الرابع

آخر كيبلينغ؛ السارد/القارئ: تغريب الذات والسياسات الصغرى للازدواج الكولونيالي

تزدان طبعة أكسفورد من مجموعات كيبلينغ القصصيَّة الإنجلوهنديّة[1]، بما يمكن أن يطلق عليه المرء الصورة الفوتوغرافية الكولونياليَّة. وتصوِّرُ هذه القصص، كغيرها من أَعمال كيبلينغ، ملامح مختلفة من الحياة الإنجليزيّة في الهند حين بلغ الحكم البريطاني ذروته. ويظهر على غلاف: عمل اليوم، مثلاً، صورة لكاتب بريطاني، أو حاكم إداري ربما، يجلسُ على مكتب تملؤه الكتب والأوراق. وهو يخربش شيئاً ما بينما ينظر مباشرة إلى الكاميرا، وقد أحاط به حمَّالان حافيا القدمين يرتديان زيّاً أبيض. وكان يلازمه خادمان هنديان آخران يتوشحان بلباس خفيف «أو أنهما اثنان من السكان المحليين». وقد بديا وكأنما يزودان السيد ببعض المعلومات من وثيقة وطنيَّة. ويُصِّورُ غلاف كتاب: الرجل الذي سيغدو ملكاً، سيدة إنجليزيّة تركبُ عربة يجرُّها خادمان، ويصحبها كلبها وخادم آخر يدفع العربة من الخلف أو يقومُ بالحراسة. وأخيراً، تُظْهرُ صورة

(1) تحتوي هذه المجموعات القصصيَّة على:– عمل اليوم، والرجل الذي سيغدو ملكاً، وحكايات بسيطة من التلال.

الشكل (3)

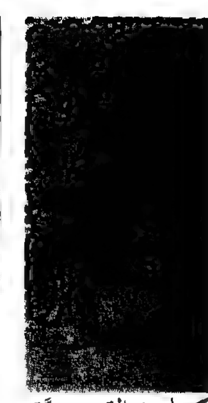


استعملت هذه الصور كأغلفة لمجموعة

الغلاف على كتاب: حكايات بسيطة من التلال، مجموعة من النساء والرجال البريطانيين في نادي «سيملا» على ما يبدو. وكانوا يجلسون في الخارج على طاولة، وقَدْ حَفَّتْ بهم مجموعة من الخدم والحمَّالين.

تثيرُ هذه الصورة الفوتوغرافية الاهتمام لديَّ «أنا المشاهد المابعدكولونيالي، بما هي نقطة بداية لقراءة كيبلينغ؛ لأنَّ الانشغال الثقافي خاصتها يحرِّك رغبة غامضة في التمتع وفهم المشاهد المقيتة للإمبراطورية البريطانية في القصص التي تلي هذه الصور[1]. فهي

(1) – إنني أدعو نفسي مشاهداً «ما بعد كولونيالي» بغرض التشديد على حقيقة مفادها أن موقعي كمشاهد لهذه الصورة الفوتوغرافية، وتالياً كقارئ لنصوص كيبلينغ الكولونياليّة، هو موقع تاريخي خاص يتيح لي قراءة وتعيين ما تنطوي عليه هذه الصور والنصوص من انشطارات وازدواجات. وما قُصد من الإشارة إلى هذه الموقعيّة وتمييزها هو الاعتراف بخطر الخلط بين الاستجابات المختلفة، في منعطفات تاريخيَّة مختلفة، للمواجهة الكولونياليّة. وأَملت من ذلك النأي بنفسي عن النزعة الإشكاليّة في تمثيل الكولونياليّة عبر سيميوطيقا ما بعد الكولونياليّة. –

كيلينغ القصصيَّة وعنوانها المجموعة الإنجلو هنديَّة.

تجعلني أتبين حقل الانشغال الثقافي بما تتيحه لي من بناء عالم متخيَّل من الصور، التي تنسجمُ مع عالم «الواقع» التاريخي للإمبراطوريّة البريطانيّة، كما تتجسّد في قصص كيبلينغ. إذ تساعدني صورة المرأة التي تركب العربة، مثلاً، على تصوُّر شخصيَّة السيدة هوكسبي الظريفة، أو حتى مكافئها الحقيقي؛ السيدة بيرتون، وهي تطوف على دابتها حول نادي سيملا، لتلتقي عاشقاً مثل السيد بِرميل، أو ربما في طريقها لإنقاذ تابع غِرّ مثل بلافز من يدي خصمها السيِّد ريفر.

= وأنا أستعيرُ المصطلح اللاتيني «studium» ثمَّ «punctum» من مناقشة رولان بارت للتصوير الفوتوغرافي في (Camera Lucida) ويستخدم رولان بارت المصطلح الأول ليعني «التزاماً حماسيّاً عامّاً» و«حقل انشغال ثقافي» تقوم الصورة بتوصيله إلى المشاهد عبر رسالتها المتقصَّدة. أما المصطلح الثاني «Punctum» فهو يأتي ليوحي بجزء تفصيلي خاص في الصورة «يخز» المشاهد حين تكشف له عن تجاوز لطيف لرسالة المصوِّر المشفَّرة.

أما صورة غلاف: عمل اليوم، فهي تجعلني أُفكر بالكتابة «البيضاء» وتصوير الصامت. لكن ما يحضرُ في المركز من هذا المشهد هو كاتب مونولوجات دراماتيكي يمليها عليه حكائوون شرقيون يقفون على حدود مكتبه. وإني أنظر إلى هذه الصور بوصفها دليلاً على واقع الإمبراطوريّة، وأَمتّع بصري بها بما هي مشاهد تاريخيَّة تثيرُ لديّ شعوراً فجّاً بالالتزام السياسي يدفعني لقراءة كيبلينغ وفهم موقعه في آلة السلطة الكولونياليَّة.

لكن، بعيداً عن هذه الرغبات البسيطة أو ربما الساذجة في تعيين الهويَّة، اخترتُ دراسة هذه الصور بما هي فواتح لقصص كيبلينغ الأنجلوهنديّة، ولأنها ترسمُ الخط المعقد لبنية التوسُّط المنشطرة بين الذات الأوروبيّة الكولونياليَّة والإنسان الشرقي في قصص كيبلينغ[1]. فمن جهة، تصوَّرُ هذه الصور، على نحو متقصِّد ربما، دياكلتيك السيِّد/العبد القائم هنا بين المستعمر البريطاني وخدمه

(1) – يأتي التوسط هنا ليعني انشطاراً وفق طرق عديدة كما سيتضح في ثنايا هذا الفصل. ولنقل بصفة أوليّة أن المواطن الأصلي يتوسط هويَّة المستعمر البريطاني بوصفه سيداً. غير أن المواطن الأصلي، بسبب من التوسط ذاته، يتوسَّط أيضاً هويَّة السيِّد المحدَّدة، تخالفيّاً، بوصفها هويَّة غرائبية يحدُّها التطابق مع شخصيَّة خادم السيدة البريطانيّة أو في حالة تمثُّل شخصيَّة المواطن الأصلي. ويتوسَّط تغريب الذات الإنجليزيَّة، بالنسبة للقراء ما بعد الكولونياليين، حضور وهويَّة المواطنين المُستعمرين والذاتيَّة المكبوتة حين تُنْتجُ بصفتها آخر ووسيطاً. بما يمثل الثالثُ المقْصى في نظام التواصل الكولونيالي. وأخيراً، فإني أحاول أن أُظهر كيف أن هذا النظام الموضوعي للهويَّة الوجوديّة مضاعف خطابيّاً على مستوى السياسات الصغرى في تغريب الذات كما نلقيها في كتابات كيبلينغ.

الهنود. إذْ تكون رغبة السيِّد في نيل الاعتراف، واستتباعاً في السلطة، متوسَّطة عبر حضور العبيد الذين تُبرِزُ مواقعهم الهامشيَّة في الصور تسيُّد البريطانيين. فمن المتوجَّب إنكار رغبات العبد كي تتحقق رغبة السيَّد. ويجلو هذا مشهد المواطنين الحفاة بنظراتهم المتراجعة وهيئَتهم الذليلة في مقابل السيِّد المنتعل حذاء، الذي ينظر مباشرة إلى الكاميرا معِّبراً عن ثقته الكاملة. ويتبدّى كل ذلك علامات مائزة للآخريَّة التي تأتي لتُؤسِّس هويةُ المسْتَعمِر. فالصور، إذن تعيدُ تأكيد حقيقة أن إنتاج السلطة الكولونياليّة يعتمدُ على الآخر الحاضر أبداً في الهوامش.

ومن جهة ثانية، تمنحُ هذه الصورة تمثيلاً تصويريّاً «figural representation» لرغبة المُسْتَعْمِر اللاواعية في تغريب الذات؛ تلك الرغبة التي تَعْبرُ الرسالة المشفَّرة الكبرى لهذه الصور. وتنطوي الرغبة في تغريب الذات، كما سأناقشُ ذلك لاحقاً، على النمط المحاكاتي في التطابق مع الآخر الغرائبي. ممثلاً في صيغة «أنت هو». كما تنطوي على النمط السلبي والتخالفي في تعيين الهويّة. ممّثلاً في صيغة: «أنا لست الآخر»، « ويتحدَّدُ الآخر بكونه غيري، ويتوسِّطُ المواطنون المهمشون، بما هم ممتلكات فوتوغرافيَّة، هويَّةَ المستعمر بوصفها هوية غرائبية «وذلك حين يريدُ المُسْتَعمِر أن يبدو»، مختلفاً عن البريطانيين لدى عودته إلى الوطن الأم؛ إنجلترا، بينما تحملُ نظرة المستعمر المتأملة وميضاً غير مرتقب بل عنيفاً من انعدام اليقينيّة التي تقوِّض هيئته

الواثقة والممتلئة زهوّاً. وتتوسَّط رغبة السيد في تغريب الذات في هذه الصور المنشطرة، بالنسبة إلي، النظرة المتراجعة للمواطنين الأصليين، ورغباتهم المكبوتة، وهويتهم المهمشّة، وكلماتهم المسكوت عنها. وما أواجهه حين أنظر إلى هذه الصور، ليست رسالتها المشفّرة الكبرى، وإنما رسالتها الصغرى بوصفها ضرباً من التجاوز الرقيق، وشيئاً ما ينسربُ متجاوزاً قضيَّة المصوِّر الكولونيالي والمواطن المصوَّر. فليست التمثيلات الفوتوغرافيَّة للإمبراطوريّة، من منظور الرسالة الصغرى، تعبيراً عن رسالة كولونياليّة أحادية. فهي موقع الانشطار وضرب من الشكيَّة تكشفُ عودة المكبوت، والرغبة في مفصلة المسكوت عنه. وما يملؤ مجال رؤية المشاهد ما بعد الكولونيالي، في هذه الحالة، هو شعور التأرجح المزعج بين الرغبة في تحقيق اعتراف بالذات المتسِّيدة، «بما يمثّل ضرباً من إنكار الآخر»، والرغبة في الاعتراف به. والتأرجح كذلك بين الإبقاء على المواطن الأصلي في الهوامش وإتاحة التعبير عما لا يمكن ضبطه. وأخيراً، بين المفصلة الأحاديَّة للسلطة الإمبرياليَّة والتلفظ المنحرف لآثارها المزعجة.

وتقع هذه الازدواجات الإيديولوجيّة، بما هي آثار لبنية التوسط المنشطرة بين المُسْتَعمِر والمُسْتَعْمر، في أساس الممارسة التمثيليّة لدى كيبلينغ. ولطالما زعم النقد الذي وُجِّه لكيبلينغ صدور قصصه الأنجلوهنديّة عن منحى ذاتي وثوقي؛ بما ينتصبُ تمثيلاً مباشراً للإمبرياليَّة البريطانيَّة. إذ رأى نقاد كيبلينغ، بكافة تلّوناتهم، إلى قصصه بوصفها

خطاباً إمبرياليّاً رسميّاً وذا منحى أحادي، دون اعتبار لإمكان تعدد الأصوات «(heteroglossia)»، والفجوات الخطابية بوصفها لحظات من الشكيَّة في سرود كيبلينغ[1]. فأَن نقرأ عمل كيبلينغ بوصفه صورة غير متوسّطة للهند الإنجليزيَّة التي قام برسمها أواخر القرن التاسع عشر، «نبي الإمبراطوريَّة البريطانيَّة، إبَّان توسعها... أو المؤرخ غير الرسمي للجيش البريطاني» يعني طرح الجزء الجوهري من قصصه «ممثلاً في الفجوات والهفوات والمسكوت عنها». بل ويرجع بنا القهقرى إلى ذلك النمط ما قبل الباختيني في النقد؛ الذي يرى الأدب «الواقعي» تمثيلاً نقيّاً وأحادي المنطق للواقع[2].

وأقترحُ، على النقيض من ذلك، قراءةً للنص الكولونيالي تأخذ بالحسبان إمكان الانشطار بين النص الظّاهر ممثّلاً في الكتابة البيضاء لدى المؤلف؛ أي «حضور الوعي في أثناء الكتابة»، وبين الخطاب

(1) - Mikhail Bakhtin, «Discourse in the Novel» in the Dialogic Imagination, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. (Austin: University of Texas Press, 1981). سوف أناقش ظاهرة تعدُّد الأصوات بتفصيل أكبر في ما يلي من هذا الفصل

(2) التنصيص من جورج أُورِيل، وقد عبَّر معظم قرّاء كيبلينغ عن هذه الأفكار، انظر: « Orwel, «Rudyard Kipling, «in kilping and the Critic, ed. Elliot Gilbert (New York University Press, 1965».

لطالما قُرئ كيبلينغ وانتقد من زاوية رسالته الكولونياليَّة وقد بدأ ذلك، في واقع الأمر، حين شرع أوسكار وايلد وماكس بيربوهم بالسخرية من قصص كيبلينغ أواخر القرن التاسع عشر. وقَدْ ظهر اتجاه مغايرٌ مؤخراً بدأ بدراسة ما تنطوي عليه التمثيلات الكولونياليّة لدى كيبلينغ من تعقُّدات.

«اللاوعي» بوصفه موقعاً يطفو فيه المحظور والمسكوت عنه على سطح النَّص الظاهر، عبر ارتيابات الذات المتكلمة وهفواتها. إذ يتمُّ استخلاص المعنى، في هذه الحالة، عبر ما يقوم به القارئ ما بعد الكولونيالي المتأخر من «إعادة قراءة وتفهم وتفسير لنص كيبلينغ». وتنطوي قراءة قصص كيبلينغ، بما هي موقعٌ لتوسط منشطر، على ضرب من خرق النص أو قطعه لتفجير رسائله المتعدِّدة. ذلك أن هذا النص موسومٌ بمواقف الذات المتكثِّرة والمناقضة للسرد المونولوجي لدى المؤلف «أو لدى الخطاب الرسمي. وما أقرأه في عمل كيبلينغ، كما في حالة الصور الفوتوغرافية الكولونياليَّة، ليس، دائماً، الرسالة المشفَّرة القصديَّة للقصص؛ وإنما التجاوز الرقيق «للدوال المتزحلقة» التي تنفلت من قصديَّة النص وتكشف عن ارتياباته وانشطاراته وازدواجاته. تلك الازدواجات والانشطارات التي تمتلك، إيديولوجيّاً، مقدرة إنتاجيّة في تمكين القوَّة التمييزيَّة للكولونياليّة الثقافيّة من العمل، وهكذا، تنبني السلطة الكولونياليّة في عمل كيبلينغ عبر الوظيفة التوسطيّة للخطاب اللاواعي، وفواعل انشطاره[1].

(1) – تدين مناقشتي للازدواج الإيديولوجي، بما هو علامة على إنتاجيّة السلطة الكولونياليّة، إلى مناقشة هومي بابا المتبصّرة والمثيرة لهذه المسألة. انظر مثلاً:

«Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1819, «in Gates, ed., Race, Writing, and Difference 163-84, and also «the others Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism».

إنَّ قراءتي لمسألة الانشطار لدى كيبلينغ هي ذاتها، ولا عجب، منشطرة مرتين. تتجلّى الأُولى على مستوى الموضوع، فأنا معنيٌّ بالآثار السياسيَّة الصغرى للعلاقة التوسطيَّة بين المستعمر والمواطن الأصلي. فإلى أي حدّ يغدو المواطن الأصلي وسيطاً لرغبة المستعمر في تحقيق الاعتراف؟ وكيف تتمفصل تجربة المُسْتَعَمر في الآخر داخل النص الظاهر بوصفها اغتراباً؟ وتتجلَّى الثانية على المستوى السردي، فأنا مهتمّ بالكيفيّة التي تعملُ فيها الكتابة البيضاء على إدماج المواطن الأَصلي، منتجة، بذلك، بنية توسطيَّة أُخرى تغدو عبرها الشكوك والازدواجات لدى الكاتب الكولونيالي علامات توسطيَّة للمسكوت عنه الذي يعاد تضمين آثاره في علاقات السلطة الكولونياليّة. ويبرز هنا السؤال الذي يقول: هل تُعدُّ الرغبة في تمثيل الآخر. وسيطاً، بذاتها، لتحقُيق ما هو غير ممثَّل؟ وما النواتج والإضمارات الإيديولوجيَّة لعودة المكبوت؟

الاغتراب الكولونيالي

يتوَّجبُ عليّ قبل الشروع بمناقشة علاقة المُستَعمِر بالآخر، أَنْ أَشْرح استخدامي لمصطلح «الاغتراب». فهل هو استخدام ماركسي يدلُّ على العمليَّة التي يغدو عبرها مجموعة من الناس؛ «البروليتاريا»، مغتربين عن المنتجات التي كانت حصيلة عملهم ومتصلة بماهيَّة وجودهم؟ أم هو استخدام «لاكاني» يرى بنية الاغتراب بوصفها

«إرادة Vel» مشفوعة بعلاقة غير متماثلة بين الذات والآخر؟. ربما كان الأمرين معاً، أو أنه لا يتصل بأي منهما. فأنا أتحدثُ عن ثلاثة أشكال من الاغتراب في عمل كيبلينغ. أولاً: هناك عجزُ المُستعمر في تبيُّن إضمارات تورّطه الاستعماري في الهند. فغالباً ما تبقى شخوص كيبلينغ الكولونياليَّة مفصولة عمَّا تقومُ به، فعلاً، في الهند. وعمّا تنتجه ضمن آلة السلطة الإمبراطورية.

ثانياً: هناك اغتراب ثقافي أدعوه تغريب الذات. فقد أنفق المستعمرون البريطانيون فترات زمنيَّة طويلة من حياتهم في الهند، بل استغرقت حياة بعضهم بالكامل.

وغالباً ما شعر هؤلاء بالاغتراب تجاه «وطنهم الأم» (فعمدوا إلى تعريف أنفسهم كهنود). بينما ظلُّوا، في الوقت ذاته، مغتربين «كإنجليز» عن المواطنين الأصليين «الهنود». ثالثاً: فإني أتحدث عن مشكلة سيكولوجيَّة في تعريف المرء ذاته عبر إنكار المواطن بوصفه آخر. إذ يعمل الاغتراب، هنا، على تشييء علاقة الذات الاستعمارية بالموضوع المُستعْمَرَ. بما يَظهر ضرباً من اعتراف نرجسي بالذات؛ فالمستعمر يغالط في تعريف ذاته عبر مرآة الحاضر الخاصَّة بالآخر وعليه، فهو غريب عن ذاتيته. وأخيراً، فإني استخدم مفهوم الاغتراب، أيضاً، لأُلمح إلى وضعية كيبلينغ تبعاً لممارسته الخطابيَّة والازدواجات الإيديولوجيَّة للنصوص الكولونياليَّة التي أنتجها.

الوطن والمُسْتَعْمَرة: اختبار الموحش

يتبدَّى اختبار الموحش مركزيًّاً، بالنسبة إلى إنتاج رغبة المستعمر، في تغريب الذات؛ وهو مكان الانشطار بين التطابق المحاكاتي مع الشرق والبناء التخالفي للهويّة عبر إنكار ذاتيَّة الآخر، ذلك أنَّ الغرائبي يستلزم بيئة غريبة لا أُنس فيها. بخلاف الحياة الآمنة التي تملأ جنبات الوطن. لهذا السبب، فإن موضوعة الآخر غالباً ما يتم طرحها في الأدب الكولونيالي بوصفها موقعاً للموحش المحاط بصور الغرابة والفزع والرُّعب. وتجدُ مثل هذه المواجهة المفزعة مع الآخر تعبيرها الصاعق في واحد من اسكيتشات كيبلينغ «مدينة الليل المفزع»[1]. ويصفُ هذا الاسكيتش التطواف الليلي الذي يقوم به السارد عبر شوارع لاهور القذرة. وينتهي المشهد بجثَّة امرأة تُحمل إلى مقبرة إسلاميَّة.

يضاعف هذا الإسكيتش، بوصفه رواية عن التجربة الكابوسيَّة للسارد، كلَّ ما يواجهه من صور الموحش.

أولاً: هناك شعور مفزّع من رُهاب الأماكن الضيقة يوحي به وصف

(1) لقد كتب كيبلينغ، في واقع الأمر، قطعتين بالعنوان ذاته. وكانت الأولى سرداً حول رحلته الشخصيَّة الطويلة إلى أعماق مدينة كالكوتَّا. ويروي فيه انحداره من «المدينة الحيَّة الحقيقية» نزولاً إلى الدرك الأسفل من «جهنم» حيث يزور مصنع الأفيون. أما الثانية فهي اسكيتش قصير عن لاهور، حيث يتجوَّل السارد الأَغنى «مخيلة» حول المدينة متسكعاً. وسوف أناقش، هنا، القطعة الثانية في الأغلب، على الرغم من أن ما أقوله يمكن أن ينسحب على القطعة الأولى أيضاً.

«الحرارة ذات الرطوبة الكثيفة التي تغطي المدينة مثل الدِّثار»[1]. وإذ أحاطت به السآمة في غرفته المظلمة الفارغة، ينطلق السارد مطوَّفاً في الشوارع، لكنه يواجه المشهد الموحش لمدينة ميتة أنهكتها الحرارة الخانقة واجتاحتها قطعان «بني آوى النابحة» والكلاب الضالَّة. وهكذا، يثبتُ السير في المدينة أنه أكثر ايحاشاً من اللبث في غرفة معزولة. فالمدينة مظلمة وصامتة وموحية بالموت. و«الخط الطويل من الموت العاري والحرارة الخانقة التي تنبعث من فوهة دلي غيت مشفوعة بالصمت الرازح بثقله على صدر مدينة الليل المفزع». جعل من لاهور مقبرة عملاقة (271 – 275). ويتكشَّف الشعور بالموحش بالعودة الجبريّة إلى المشهد المفزع ذاته، حيث «المزيد من الجثث... والمزيد من الجثث» وهكذا، يغدو حقل الآخر سجناً لا فرار منه، حين يُعودُ كل نأي عن الموحش عودة إليه.

ونرى، بقراءتنا لظاهر النص، صور العالم الموحش في «مدينة الليل المفزع» متوافقة مع التنميطات الاستشراقية للآخر، إذ تصوَّرَ الهند فضاءً بدائياً ومظلماً وغامضاً أعوزته الطاقة والصرامة اللتان تميزان المدينة الأوروبيَّة. أما الشرقيون فهم معادلون، حرفيًّاً، «للجثث المكفنة» التي تفتقر إلى كل مُبادَئَةٍ أو رغبة في التغيير. وتحتلُّ الرؤية السلبية للشرقي أهمية كبيرة بالنسبة إلى الهوية المستعمر، لأنها تمدُّه

(1) -Rudyard, lif's Handicap (New York: Oxford University Press, 1987) 270s.

بالآخر «الوهمي» الذي يسقط عليه حالات القلق والفزع. ويبرزُ التباين الصارخ بين السارد القلق؛ الذي حفزته الحرارة للتجوال والكتابة، وبين المواطن الأصلي طريح الفراش من شدة الحر. والذي اختزل إلى جثة هامدة، النمط التخالفي في تعيين الهويَّة لدى المستعمر. ولا تغدو رغبة المستعمر، في سياق السلب التام للمُستعمَر؛ ممثلاً في الجثث المكفنة التي حُرِمَتْ من أي ذاتيَّة، رغبة في الاعتراف الذي يؤمنه الآخر الواعي. بل تتبدى اعترافاً نرجسيًّاً ينعكسُ في المرآة المفزعة. وتغيبُ صورة الآخر، هنا، بوصفها صورة أخرى للذات. وتحضرُ دالاً تباينياً ووسطاً ينتجُ المعنى للذات المستعمرة فقط. وهكذا، فإن ظاهر نص المستعمر يقصي الآخر من حقله الدلالي في كل منحى تضميني. فالآخر هو موضع اللامعنى «والصمت القاتل» والموت، وهو قلب الظلمة.

لكن، إذا كان الموحش عودة إلى شيء ما مألوف حوَّله الكبت إلى قلق مرضي، فإنه من المتوَّجب رؤية الاعتراف الذاتي النرجسي لدى المُسْتَعمِر، أيضاً، بوصفه تعبيراً عن الاغتراب الخاص للأخير. ونلمس هذا لدى تحدُّث السارد في وسط الاسكيتش عن مشهد مريع «يمكن أن يكون قد رسمه دورييه! أو ربما وصفه زولا» (273). وفي ضوء هذه العبارات والإحالة التناصيَّة إلى قصيدة جيمس ثومبسون الماثلة في العنوان، تظهرُ «مدينة الليل المفزع» إسقاطاً مألوفاً لشعور مبكر في الضياع متبدياً في غروتسكات دورييه ورسوماته المظلمة للندن

وتمثيلات زولا الكئيبة لباريس.

ورغم وعيه بتناصات الاسكيتش، فإن السارد الكولونيالي «ذات الخطاب المغتربة» لا يُبصر علاقة هذه التناصات بإنتاجه الخطابي الخاص؛ متبدياً في آثار التوسط المثبوتة في التناصات الأوروبية التي تسلبُ رؤيته الكولونيالية للآخر كما تمَّ إنتاجها محاكاتياً في أرض الوطن سابقاً. فهو يخفق في إدراك أن الاسكتش لا يمثِّل مدينة غريبة، كما بدا أنه يعتقد، بل المشهد المألوف لمدينة أوروبيّة مغتربة. ويتجلّى تمثيل المفزع، بهذا المعنى، عرضاً من أعراض رعب تمثيل الشعور المبكر في الاغتراب « إعادة مواجهاته».

ويُكرِّسُ إسقاط المستعمر العرضي لحالات قلقه المرضيَّة على الآخر، شعورَه بالاغتراب، ويبعده هذا الإخراج عن المأزق الداخلي في تعيين الهويَّة الذاتيَّة. إذ يسقط المستعمر، عبر نمطه التخيُّلي «أو المرآوي إذا جاز لنا قول ذلك» في تعيين الهويَّة، شعوره «الأولي» في الفقد على الآخر. ويسبغ سمات جوهريَّة على تعلقه المرضي، بوصفه ظاهرة «واقعيّه» أو «طبيعيَّة». فعوض أن يعترف بذاتية الآخر، يعمل المستعمر على تشييء الآخر، جاعلاً منه مصدراً لجميع حالات القلق والخوف المرضيَّة لديه. فيغدو المواطن الأصلي في «مدينة الليل المفزع» تجسُّداً لرهبة الموت لدى المستعمر. وتظهر الهندُ جوهراً لمخاوفه من الصمت والظلمة والعزلة.

الحنين الاستعماري

يتمثّل واحدٌ من الآثار الناجمة عن إسقاط المستعمر حالات القلق لديه على الآخر في الحنين الارتكاسي للوطن. ويتجلّى هذا في شخصية؛ أورثريس، الذي يشعر، بينما يعاقر الخمر مع السارد، بالحنين إلى لندن مُجدَّداً، بل الحنين حتى إلى أشيائها القبيحة.

وتكشف تجربة الجندي في الهند عن شوق وشعور بالعوز حين يقارن وضعيته الحاليَّة غير السارَّة بفانتازيا وضعه السارّ في الوطن؛ إذ يصف أورثريس ذكرياته البهيجة في لندن كإسقاط معاكس لحالات القلق لديه، فهو متشوِّقٌ «للمناظر» و«الأصوات» التي تغاير الظلمة والصمت اللذين واجههما في الهند. رغم كونها سلبيَّة مثلهما. ويعزز الحنين إلى الوطن لدى أورثريس، بهذا المعنى، شعوره بالاغتراب، لأنه يستولد صورة مثاليَّة هي في الواقع إسقاط معاكس للعوز الذي خبره في حقل الآخر.

يثبت علاج مولفاني والسارد؛ الصحفي، لجنون أورثريس استحالة استرجاع الموضوع المفقود «الثقافة/ المدينة الأم»، مما يدفع المستعمر للرضا بوضعيته الاغترابيَّة بوصفه «جنديًا هنديًا يحملُ رقماً، عوض أن يمتلك اسماً نبيلاً» (208). وحين تخفق محاولة مولفاني في معالجة جنون أورثريس باستخدامه الإكراه الفيزيقي يقترحُ السارد ترياقاً تمثل في عرضه مبادلة ملابسه المدنيَّة بزي أورثريس العسكري ومنحه نقوداً لمساعدته على الفرار من الخدمة العسكريَّة؛ بما يمثِّل ما يمكن أَن

نطلق عليه العلاج الانضباطي للاغتراب. ولكن حين يعودُ السارد ومولفاني إلى المشهد، تاركين أورثريس إلى حين، فإن الأخير يتحَّلل من حافز «الجنون» للفرار من الجيش. «ولقد تحوَّل الأشرار عن برايفت ستانلي أورثريس رقم 22639 السريَّة ب. إذْ أقصتهم الوحدة والانتظار والظلمة خارجاً كما أملت» (213)، وهكذا، تعاون تجربة، الظلمة والعزلة في الملابس المدنيَّة أورثريس على اكتشاف موضوع الرغبة المفقود. وتجعل الرحلة الرمزيّة إلى لندن، المتحِّققة عبر توسطية الملابس المدنيَّة، الجندي راضياً، على نحو مفارق في سخريته، عن هويته الاغترابيَّة بما هو برايفت أورثريس رقم 22639 السرِّية ب. ويترك فقد الوطن الجندي العادي ممتلكاً لخيار واحد فقط، متجليًّاً في سيرورته عضواً «خاملاً» في الجهاز السلطوي للجيش الإمبريالي. إذْ إن عودة أورثريس إلى ملابسه حين يكشف عقم استيهامه، هي عودة رمزيَّة إلى الفضاء الاغترابي للجيش الاستعماري، وما تنضح به عبارة السارد من سخرية هي إعادة تأكيد مضاعف لهوية الجندي بوصفه رقماً. إذْ يعملُ النظام الانضباطي عبر توسط آثار جنوحه. ومثالُ ذلك قائمٌ في حالة الجندي المحبوس في سجنه الكولونيالي، والمراسل المغترب.

طلبُ الحب، أو البديل الكنائي عن الوطن

إذا كانت لندن وكل صور الراحة فيها مفقودة بسبب الاقتلاع الاستعماري، فما الذي يستطيع المستعمر العادي فعله في الهند لقهر حالات القلق المرضي لديه؟ لقد سعى بعض المستعمرين، بغية تحويل مهد الوحشة إلى وطن يرفلُ بالنعيم، إلى استعادة المجاز الأكثر نصوعاً لموضوع الرغبة المفقود؛ وهو الحب والعاطفة الأموميان[1]. فحبُ الضابط الشابُ المتوهم ذاتيّاً للمرأة البريطانية، هو ثيمة مكرورة في عمل كيبلينغ؛ حكايات بسيطة من التلال. ومن المثير للانتباه أن قصص كيبلينغ تضعُ طلب الحب في فضاء سياقي، عبر إسهابها في الحديث عن الوضعيَّة الاغترابيَّة للمستعمر في ماكنة السلطة الاستعمارية. فالمستعمر في الهند إما منفي إلى «الغابة» أو «خارج الضواحي» فلا يعثر على من يكلّمه ولكنه يجد كثيراً من العمل ينتظره «العمل السابق؛ 133»، أو أنَّه سجين مكتبه حيث غُرِسَ في ذهنه أنه ليس هناك إلا العمل، وأنه لا شيء يماثل عمله «موظَّف الخارجيَّة رسلي (224). وعليه، فحين يأتي مهندس مدني مثل هوريارتي «لتوِّه من غابة إلى مدينة كبيرة، أو لنقل موظف في وزارة الخارجيّة؛ مثل رسلي الذي ينتقل من مكتب إلى آخر فإنَّه يغدو مغموراً... أو طريحاً...

(1) يرمز نادي السيملا إلى محاولة المستعمر لقهر توتراته بانكفائه على عالم مألوف وأكثر راحة، إذْ يمثّل النادي، كما يقترح جون مالكيور «عزاء ما»، يمدُّ المستعمر بـ «لون من الأمن الوطني الزائف».

أو مقطوع الأنفاس مثل طالب مدرسة صغير» لدى مواجهته أوّل امرأة بريطانيّة. غير أنَّ الحب، على نحو طريف ومفارق، لا يعالج شعور الاغتراب لديه. ويغدو الحب، عوض ذلك، لوناً آخر من ألوان الخضوع الاجتماعي. فيعودُ المحب عبداً للعشيقة البريطانيَّة. ويتجلَّى افتتان بلفز؛ الضابط الذي قدم حديثاً، بالسيدة ريفر «القاسية والباردة» حالة مثاليَّة بهذا الخصوص:

«فقد تعلَّم أن يحمل الأشياء ويحضرها مثل الكلب وأن ينتظر، مثل الكلب أيضاً، كلمة من السيدة ريفر. وتعلَّم أن يلتزم بمواعيده التي لا تنوي السيدة ريفر الالتزام بها. كما تعلَّم أن يقبل، شاكراً، مراقصتها، في حين ترفض هي طلبه. وتعلَّم أن يرتجف نحواً من الساعة والرُّبع في الجهة المعَّرضة للريح من حدائق إيلسيوم، بينما تفكِّر السيدة ريفر في القدوم لغاية التنزه. ولقد تعلَّم السعي إلى العثور على عربة «الجرنكشيَّة» وهو يرتدي زيّاً خفيفاً تحت مطر غزير. وأن يسير محاذياً هذه العربة حين يهتدي إليها. ولقد وعى ماذا يعني أن يكون المرء خادماً، وأن يُؤمر كطباخ. (إنقاذ بفلز، ص 44).

وبينما يظهر المستعمر في علاقته بالمواطنين الأصليين سيِّداً قويّاً ربما، فإن طلب الحب يصِّيره عبداً «فهو يثب بقدميه ويديه على عجلات عربة السيدة ريفر». إنَّ بلفز، بكلمات موجزة، هو، حرفيّاً، خادمٌ آخر من خدم السيدة. وتعملُ هذه الوضعيَّة على مفاقمة عبوديته، بوصفه ضابطاً تابعاً في خدمة الجيش الإمبريالي، لتمتد

إلى حياته الخاصّة. وهو يكرِّس بذلك اغترابه[1]. وغني عن القول أنَّ طلب الحب يقوُد دائماً إلى التحرُّر من الوهم. ذلك أن الذات الاستعماريّة؛ التي لا تأخذ بالحسبان ذاتيَّة المرأة تسألُ الأخيرة أمراً لا تستطيع منحه. إذْ تنتهي كل قصة حب في مجموعة؛ حكايات بسيطة من التلال، برجل يكابد شعوراً «بالانهيار والانسحاق» الذي سببته له امرأة تأبَّت عليه ولم تبادله حُبّاً بحب (228). ويغدو طلب الحب، بهذا، درساً في الإحباط والامتهان. فالسَّعي وراء الموضوع المفقود؛ الحب، ينتهي، دائماً باكتشاف غيابه.

الرغبة في الآخر، أو الهيمنة الإيروسيّة

بينما حاول بعض المستعمرين أن يضبط حالات القلق المرضيَّة لديهم عبر العلاقات الغراميّة مع النساء البريطانيَّات، سعى آخرون إلى تقييد رُهابهم بانغماسهم في الآخر، أو بصورة أكثر دقة، في اختراقه. ويظهر هذا في قصص كيلينغ الأنجلوهنديَّة التي تتمثَّل الشخصيَّة المألوفة فيها في المُسْتَعمِر الذي يتحوَّل إلى مواطن أصلي

---

(1) من المفيد أن نذكر، هنا، أن الضابط المسؤول عن بلفز ضحك حين أُعلم بعلاقة بلفز الغراميّة، وقال: كان ذلك تمريناً جيداً لصبي. وقَدْ أوضح جون ماك ليور أن النظام الإمبريالي رأى في الخذلان والامتهان جزءاً مهمّاً من تربية المستعمر وإعداده. ذلك أن رعب الانعزال والخوف من الاغتراب هما بالذات اللذان يجعلان من السلطة ذات فعاليّة، فكلما كان المستعمر أكثر تعرُّضاً لتجربة الاغتراب. كان أكثر انصياعاً للسلطة وأكثر خدمة لمصالح الإمبراطوريّة.

أو «going fantee»، كما اصطلح البريطانيون على تسميته. وتتراوح تمظهرات التعرُّض للحياة الوطنيَّة الأصلية من التنكر الاستشراقي الساذج، كما في حالة ضابط التحرِّي ستريكلاند الذي يتحصَّل على المتعة من ارتدائه اللباس الهندي وتقليد «الثقافة الشرقيّة»[1]، إلى السعي الأكثر عمقاً نحو المعرفة كما نلفيه لدى المستعمر المتبني للثقافة الشرقيَّة؛ جيَّلاً لودن ماكينُتش في قصة «يحفظ لغاية الرجوع». غير أنَّ الرغبة في الانغماس تأخذ في الغالب صورة علاقة إيروتيكيّة مع امرأة من المواطنين الأصليين، كما في «ما وراء القيود» و«جورجي بورجي» و«دون عون من الأكليريوس»، وكلها تشكيلات نصيَّة لهذه الثيمة المألوفة. فما يأخذ الشخوص الرئيسة لهذه القصص «وراء قيود» المجتمع المخملي الذي ينتمون إليه، ويدفعهم «عميقاً إلى قلب المدينة» كائن في السعي المتجاوز نحو العاطفة والاندفاعيّة الشرقيتين اللتين قرأوا عنهما في «ألف ليلة وليلة» (131، 127). إذْ تصوَّر المرأة المحليَّة، خلافاً لنساء الأندية المتمنِّعات، شخصيَّة جنسيَّة تعجز عن مقاومة رغبة سيدها بفعل التباين العرقي الذي يستلب قوتها.

وتجذبُ العلاقة الجنسيَّة مع المرأة المحليَّة، بما هي استيهام للسيطرة الإيروسيَّة، فحولة المستعمر لكونها تجمعُ بين الرغبة الإيروتيكيَّة والرغبة في التسيَّد والسيطرة. فلا نرى الشخصيَّة الرئيسة، في الأمثلة

---

(1) تنهضُ شخصيّة ستريكلاند؛ الذي تبنّى أساليب بوليسيَّة غير تقليديَّة، بما فيها التخفي بملابس خادم محلي، مثالاً مألوفاً في قصص كيلينغ الأنجلوهنديّة.

جميعها، وقَدْ منحت ما يسرُّها من «البهجة الدائمة» و«الأشياء الغريبة» التي تملأ ليله فحسب. وإنما تمنح اعتراف المرأة بتسيُّده وسيطرته أيضاً (129، 130)، وتحضر في هذا السياق قصَّة «دون عون من الأكليروس»، إذ تذكِّر أَميرةُ عشيقها؛ جون هولدن، على نحو مطَّرد، قائلة: «أعرف أني الخادمة والأَمة وغبار أسفل القدم». (125) فخضوع أميرة يجعل هولدن: «ملكاً في منطقته» و«سيد البيت» مما يتيحُ له أن يبني مستعمرته الخاصَّة (116، 119) وعلى الرغم من أنَّ السيطرة الأيروتكيَّة التي يمارسها المُسْتَعْمر على المرأة المحليَّة تبدو متوافقة إيديولوجيّاً مع الذهنيَّة الاستعماريَّة، فإن «الطبقة الدنيا» التي تنتمي إليها المرأة تصِّيرُ مثل هذه العلاقة «علاقة غير متناسبة»؛ إذ غالباً ما يذكر السارد الأخلاقي لدى كيلينغ القارئ بأنَّه يتوجَّب على المرء، مهما حدث، أن يتقيَّد بطبقته وعرقه وسلالته. ليتجه الأبيض للأبيض والأسود للأسود (127)، وهكذا، يعيدُ كيبلينغ التأكيد على البنية الهرميَّة للإيديولوجيا الاستعماريّة المتعلقة بالعرق. ولما كانت السلطة الاستعماريَّة متأسسة على التباين العرقي، فإن هذا العبور للحدود العرقيَّة يعد فعلاً تجاوزيّاً. وعليه، فإن علاقة المستعمر الغراميَّة بالمرأة المحليَّة يجبره أن يحيا «حياة مزدوجة». وتُقدِّم وضعيَّة كريستوفر ترياغو في «ما وراء القيود» مثالاً على هذا المأزق الثقافي.

نقرأ:

«وفي النهار انطلق ترياغو إلى عمله المكتبي الروتيني وقد ارتدى

زي العمل منادياً نساء المحطة ومتسائلاً في نفسه إن كن سيعرفنه، وإذا كنَّ يعرفن بييسا المسكينة الفقيرة. أَما في الليل حين سَكنت المدينة، فإنه جاء معتمراً الباروكة المنتنة ودخل راجلاً مساكن جيئا الحقيرة ثم انعطف مسرعاً نحو زقاق ناث، وسار بين القطيع الهائج والجدران المتداعية. وقد كان هناك أيضاً امرأة عجوز نائمة خارج الغرفة الصغيرة الفقيرة التي خصصها روغا إلى ابنة شقيقته».

تشيرُ الصور المتعارضة بين النهار والليل، والحياة والموت، والنظام والفوضى المتاهيَّة إلى الانشطار في هويةُ المسْتَعمِر. إذ يُعرَّف المكتب والمحطة (الاستعماريين بوصفهما حقل التزام وتقدير ووعي اجتماعي؛ فالجدران المتداعية والغرفة الغارقة في الظلام في بيسيبسا) تعلِّم مشهد الرغبة والتجاوز اللاواعي. ويحدث فعلترياغو لإشباع رغبة التجاوز لديه نحو المرأة المحلِّية، والمتداخل مع رغبته في التسيُّد، فجوة في هويته، وينتج انقساماً بين العامل الواعي للسلطة الاستعمارية والذات اللاواعية التي تسعى، بجرأة، لعبور حدودها العرقيَّة.

وينهض مأزق ترياغو مثالاً نموذجيّاً للتناقضات المتأصلة في الهوية الاستعماريَّة لشخصيات كيبلينغ. وتعتمدُ علاقة المُستعمر بالآخر، بما هي مُدْرجة في ثنايا اقتصاديّات الرغبة والسيطرة، على الاعتراف بذاتية المواطن الأصلي وإنكارها في الآن ذاته. وينتج النمط النرجسي في الاعتراف بالذات «تغريبها في الواقع» لدى المستعمر، مُتَوسّطاً

عبر الحضور المُشيِّء «أو المستملك» للمواطن الأصلي، انقساماً في الهويَّة الاستعماريَّة التي تمثّلُ موطن السلطة والرغبة. وإذا أردنا أن نضع ذلك بصورة مختلفة قلنا: إنَّ الرغبة في السيطرة تستتبع، معاً، الهويَّة والاغتراب والخوف والرغبة وتوفِّر مكاناً لها. إذ يكمنُ وراء نيَّة الذات الظاهرة في ممارسة سلطتها الاستعماريَّة، شعورها المروِّع بالاغتراب ورغبتها الثانوية في التعرُّف على المواطن الأصلي، بل وحتى في التماهي معه. ذلك أنَّ الآخر، بعد كل شيء، هو موطن الأحلام والاستيهامات والرغبات التي تكسبها ثقافةُ المُسْتَعْمِر. وهكذا، تعيد الرغبة التجاوزيَّة نحو المرأة المحلِّية والرغبة في السلطة الاستعماريّة إنتاج إحداهنَّ الأخرى، كما تعيدان إنتاجً آثارهما في علاقة دائرية لا تستولدُ إلا الاغتراب والشعور بالعسر.

القاص الآخر: السرد المتعلق بتغريب الذات

لا تشكل ارتيابات الهويَّة الكولونياليّة وازدواجاتها مشكلات موضوعيَّة «(thematic)»، فقط، في أعمال كيبلينغ، بل هي ثاوية ومضاعفة في السياسات الصغرى للاقتصاد السردي بوصفها أجزاء من الممارسة التمثيليَّة الخاصة بالكاتب. فقد كان كيبلينغ، بما هو كاتب استعماري، مُدْمجاً، مثل شخصيَّاته القصصيَّة، ضمن بنية الهوية الاغترابيّة ذاتها. وعليه، يتبدّى سرده مكاناً للانشطار بين النص الظاهر لكتابة المؤلف، والخطاب المقصى الذي يطفو على سطح النص الظاهر

بوصفه عامل إزعاج وملمحاً مقلقاً للاوعيه. وسوف أُثير مسألة الانشطار النصي–السردي؛ القائم بين مشهد الكتابة البيضاء لدى المؤلف، والتعبير اللاواعي والمكبوت لخطاب الآخر متجلّياً كإزعاج وفق طريقتين. أولاً: سوف أنظرُ، مُجْمِلاً القول، في المشكلة العامّة للتأطير السردي بوصفه تقنية مزدوجة. وثانياً: سأركز، بصورة أكثر دقة، على السياسات الصغرى المتصلة بالممارسة التمثيليّة لدى كيبلينغ بوصفها موقعاً للانشطار الأنطولوجي بين الكتابة والكلام.

وقد بيَّنَتْ النظريَّة السرديَّة أن التأطير، تعريفاً، أداة لشطر الاقتصاد السردي بغية توفير موقعين، على الأقل، للذات المتكلمة. وتتجلّى أكثر الازدواجيات السرديَّة نصاعة لدى كيبلينغ في استخدامه لتقنية التأطير. وغالباً ما يكون الساردون لدى كيبلينغ ترجمات للعلاقات المضاعفة بين الكاتب والخطاب الكولونيالي الاستشراقي. إذْ بينما يشخص بعضُ الساردين في قصصه خبراء استعماريين سلطويين وحازمين ومبشرين على نحو هستيري، يظهر بعض «آخر» سكاناً أصليين مسلوبي القوة ومحرومين من الحقوق ومهمشين. ويعبّرُ تضمين الشرقي، بوصفه راوية للقصص أو منشئاً لمونولوجات دراميّة موجهة للرجل البريطاني في الهند، عن رغبة سرديَّة في الآخر تبعاً لما أَرتئي «تلك الرغبة التي تسبغ صفات حواريَّة على خطاب المؤلف الأُحادي»، بينما تشيرُ، في الآن ذاته، إلى باعث سلطوي لاستملاك صوت السّاكن الأصلي. فمما لا شكَّ فيه أن تبني السارد المحلي هو

فعل امتلاك خطابي، لأن الكاتب الكولونيالي يستثمر «صوتاً» لا ينتمي إليه. إذ لم تكن المونولوجات الدراماتيكيّة للمواطن الأصلي تمثيلات «موثوقة» للثقافة الشرقيَّة، بل أَقنعة سرديَّة تذكِّر بالأساليب التنكريَّة «الاستشراقيّة لدى ضابط التحري؛ ستريكلاند. وتمثِّل القصص، غالباً، سلسلة من اللوحات المتناثرة والمنفصلة المتقطعة من المشهد «الغرائبي» المحيط بالكاتب الاستعماري الذي ليس لديه انشغال حقيقي بفهم واقع المواطن الأصلي فهماً كاملاً أو تمثيله.

وهكذا، فإن الأخير؛ الذي يُختزل، في الغالب العام، إلى أداة بلاغيّة أو سرديَّة، مملوك من جانب الكاتب الكولونيالي الذي يستثمره ليضفي نكهة غرائبيّة لحكايته العتيدة بينما يبرزُ تضلُّعه في تقليد كلام الآخر. ويعيدُ تضمينُ المواطن الأصلي، بوصفه إطاراً نظريّاً، التأكيد على خارجيتّه بالنسبة إلى الوضعيَّة الحواريَّة الحقيقيَّة للقصَّة؛ وهي الكتابة «البيضاء» للقراء «البيض». فليس من العارض أن يتحوَّل المسرود له «Narratee» في كل المونولوجات الدراماتيكيَّة إلى إنجليزي هندي يعترف السارد الشرقي، دائماً، بحضوره الصامت. وتحدِّد الإحالات إلى حضور السيد، بما تمثله من أدوات لموضعة الذات، وضعيَّة القارئ بوصفه مستعمراً أبيض. وتقصي، استتباعاً، المواطنين الأصليين من النسق التواصلي للقصص. وبالإجمال، فإن المواطنين الأصليين وسطاء مستثنون في علاقة الأبيض بالأبيض. فيغدو التضمين، هنا، تكنية عن الإقصاء.

ولكن من الممكن رؤية تضمين المتكلم المحلي في النص الكولونيالي مثالاً على ما يدعوه باختين «تعدد الأصوات؛ hetroglossia». فعلى الرغم من أن قصة الآخر تأتي لتعبِّر عن المشاغل الخاصَّة للكاتب الكولونيالي ونواياه، فإنها، مع ذلك، تحدثُ انكساراً «refraction» في خطابه الأحادي، «فكلام هؤلاء الساردين، كما يرى باختين هو، دائماً، كلامٌ آخر (بالنظر إلى خطاب المؤلف المباشر والواقعي والمحتمل)، وهو يصدر عن لغة أخرى، بقدر ما هو متغير خاص يتعلق باللغة الأدبيَّة التي تصطدم مع لغة السارد[1]. ويقتضي توضيع القاص المحلي كذات متكلمة، تضمين نظام ألسني، وبالاستصحاب إيديولوجي، يختلف عن نظام الكاتب الخاص. إذْ يشطرُ مونولوج الآخر، أو يسبغ السمات الحواريَّة على خطاب الكاتب الكولونيالي، فهو يتجلَّى رأياً وصوتاً آخرين يدسان ذاتيهما في ثنايا النص. ولا يفضي هذا إلى الزعم بأنَّه في مُكنْةِ الآخر القيام بحديث مضاد عبر النص الكولونيالي « فغالباً ما يكون المواطن الأصلي في هذه البنية ثالث ثلاثة؛ فهو يأتي تالياً على الكاتب الكولونيالي وقرائه البريطانيين» لكن الحضور المشيّأ للقاص الشرقي يطرح «تشبعاً داخليّاً»، وفقاً لتعبير باختين، يقوِّض وحدة اللغة والأسلوب المونولوجي في النص الكولونيالي ويجعله مثالاً على التغريب الخطابي للذات،؛ متمثلاً في النص الكولونيالي المنجذب إلى هوية الآخر، معرِّفاً ذاته بالتضاد معها.

(1) -Mikhail Bakhtin, Discourse in the Novel, 313.

ويعتمدُ نص كيبلينغ في اقتصاده السردي على الحضور «المقصى» للمواطن الأصلي بوصفه خلفيَّة حواريَّة أو عامل إقلاق أو ضرباً من الطنين المتملِّص الذي يسكن الخطاب الموثوق ويقلقه بينما يتوسط إنتاجيَّة السلطة الكولونياليَّة.

وربما تحسَّس المرء آثار هذه الأصوات المتملصة، مثلاً، في قصة «الجوزاء». فهناك يبدأ المواطن الأصلي قصته وينهيها بنقد النظام القضائي البريطاني في الهند. إذْ يُبْرز «ويرقا داس» جسده المجدوع لرجل بريطاني شاكياً: «لا عدالة في المحاكم»[1]. وهكذا يعرِّف ضحيَّةُ الهويةِ الملتبسةِ النظام القضائي، على نحو ملائم، بوصفه نظاماً عاجزاً ولا يقيم اعتباراً للمظلوم. ولما كان مدركاً لسلطة العبارات المكتوبة، فإن المتكلم المحلي؛ الذي أقصي بدءاً من مشهد الكتابة البيضاء، يقنع الصاحب الإنجليزي (Sahib) في النهاية «أن يأخذ قلماً ويكتب بوضوح ما قاله. مما يعني أن الصاحب الهندي قد يلتقي الصاحب الإنجليزي ويوبِّخه» (231). ويُلمس الشيء ذاته لدى السارد المحلي في «هولني ثانا» الذي يؤطِّر دفاعه الزائف عن الذات بوصفٍ وجيز لما يرزح تحته السُّكان الأصليون من فقر حين يشرح، بحجة قويَّة، كيف أن « أطفاله الثلاثة ذوي الأمعدة الخاوية»

(1) -Mikhail Bakhtin, «Discourse in the Novel» in the Dialogic Imagination, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. (Austin: University of Texas Press, 1981).

سوف أناقش ظاهرة تعدُّد الأصوات بتفصيل أكبر في ما يلي من هذا الفصل

سوف يعالجهم الهلاك إذا لم يستعمله الصاحب الشَّكاك بعد أن حدَّثه بإسهاب عن تسريحه من العمل في الشرطة (205). ويظهر المواطن الأصلي هنا، أيضاً، مدركاً لسعة حيلته وقادراً على إقناع الصاحب الإنجليزي بتوظيفه. ويحتلُّ الراوي الشرقي، بعيداً عن مثل هذه النواتج الموضوعيَّة «thematic» للسرد الثنائي الصوت، أهميّة خاصة بالنسبة لنص كيبلينغ، وذلك بما ينطوي عليه من إضمارات نظريَّة في سياق الممارسة التمثيليَّة الخاصّة بالكاتب. وتكشف وظيفة الراوي الشرقي، هنا، عن التباين الإيديولوجي بين الفن القصصي الكولونيالي والتقليد الشفاهي لدى الموطن الأصلي. وسأعمدُ إلى شرح هذه المسألة عبر مثال بعينه، أسوقه من مقدمة كيبلينغ لعمله، حياة معاق «1890». ويعيدُ كيبلينغ، في عمله هذا، رواية مواجهته «المتخَّلية» ربما مع جوبيند؛ وهو شحَّاد متجول بعين واحدة يعيش أيامه الأخيرة في دير في شمال الهند. وقَدْ أَلهم اللقاء الأول مع الرجل الجليل؛ الذي استحال إلى «حكّاء شهير للقصص في أثناء تَسوّله في الطريق من كوشين إلى إترا، كيبلينغ فألَّف كتابه. (6–7) وتتوسط قصص جوبيند «التي تُحكى بصوت يحاكي دويَّ بنادق ثقيلة على جسر خشبي» علاقة كيبلينغ بنصِّه. وتغدو هويَّة الكاتب الكولونيالي، بهذا، منتجة بصورة تمايزيَّة عبر مرآة الحاضر الخاص بالراوي الشرقي الذي ينهضُ بوصفه ذات كيبلينغ الأخرى. ويصف كيبلينغ مهنته لِـ «جوبيند» بوصفه «كيراني»؛ وهو كاتب حرٌّ يسِّود بياض الورق بقلمه الذي

لا يضعه في خدمة الحكومة. ويشرح كيبلينغ الملمح الاقتصادي لممارسته بالإشارة إلى أنَّ: أن الحكايات تباع والنقود تتزايد بصورة ربما أَبقتني حيّاً. ويقارن جوبيند، في المقابل، ممارسة الكاتب مع ما يقوم به الحكواتي في البازار. «غير أَنَّ الأَخير يتحدَّث مباشرة للرجال والنساء ولا يكتب شيئاً البتة. وحين تقترب القصة من حدث جلل أو من فاجعة توشك أن تحدث للبطل الطيب، فإن الراوي يتوقّف فجأة ويطلب الأجر قبل أن يواصل السرد» (6). ويرى الكاتب الكولونيالي نفسه نسخة حديثة من القاص التقليدي. ويرى الفن القصصي الكولونيالي نفسه عبر «مرآة» التقليد الشفاهي للآخر ويقول «ها أَنا» ويشارك، مثل حكواتي البزار، في النظامين الاقتصادي والسياسي لمجتمعه من الموقع الهامشي الذي يشغله؛ موقع من ليس في خدمة الحكومة. غير أن راوي الإمبراطوريّة لا يلبث أن يمايز فنه عن راوي البازار بإعادة تأكيده الاختلاف بين الكتابة والكلام. فبينما تنتمي حكايات جوبيند إلى حقل الكلام العابر، فإن قصص كيبلينغ تنتمي إلى حقل الكتابة الخالد. ويعرِّف الفنان الكولونيالي نفسه، هنا، قائلاً: «لست الآخر»، بما يمثِّل نفياً محتوياً على التملك الذي يسعى لنفيه.

وتنبع أهميَّة الاختلاف بين الكتابة والكلام من تحديده بنية السلطة المتضَّمنة في العلاقة التوسطيَّة بين الكاتب الكولونيالي والراوي الشرقي. إذ تختصُّ الكتابة بالمكانة العليا دون الكلام في الحقل القصصي الكولونيالي. فكلام المواطن الأصلي خارجي

وغير متعال، ويأتي كي يحدِّد كيبلينغ ممارسته التمثيليّة عبر تفارقه معه. ويتبدى الكلام، أيضاً، اصطلاحاً دونيّاً يشكل لوناً من التهديد للكتابة الكولونياليَّة. ويسجِّل كيبلينغ لدى تقديمه جوبيند أن «حكاياته كانت صحيحة ولكن من غير الممكن طبعها وجعلها في كتاب إنجليزي لأن الإنسان الإنجليزي لا يفكر على النحو الذي يفكر به المواطن الأصلي». وتمثِّل حكايات المواطن الأصلي الشفهيَّة مشهد اللاواعي المقلق الذي يتوجب نفيه إلى الحقل الواعي للكتابة الخالدة، التي جُعْلَتْ لإنتاج النظام الدلالي و«الحضور الأعلى» الذي يهب الكاتب الأَبيض سلطة التمثيل. وهكذا، فإن السلطة في النص الكولونيالي هي ما يحكم بما يجوز كتابته وما ينبغي إسقاطه.

ولكن، إذا كان كل إقصاء يقتضي عودة المقصى، فإن كلام الآخر يتسلل داخل النص الواعي للمستعمر بتركه علامات غيابه على سطح النص. لذا يختتم كيبلينغ قصة مواجهته مع جوبيند؛ الراوي العجوز، بإعادة روايته لآخر محادثة أجراها معه، ووعده حينها أن يجعل اسمه في مقدمة الكتاب. نقرأ: «لكنه من المؤسف أن كتابنا لمّا يولد بعد، فكيف يتحقق لي العلم بأنَّ اسمي قَدْ أُدرج؟

قلت: لأني قطعت وعداً بأنه سوف يدوَّن في مطلع الكتاب وقبل كل شيء: أن الرجل الصالح؛ جوبيند، ينتظر إله شوبارا هناك في النهر. وهذا ما سيتصدَّر به الكتاب» (8).

يدلل حضور اسم جوبيند على غياب حكاياته واستهجان كلماته

في نص الصاحب الإنجليزي. وتغدو الرغبة في الاحتواء؛ «التمثيل»، هنا، تجلّياً للغياب، وعلامة على الخواء، وإشارة إلى ما لا يمكن كتابته وينبغي إقصائه. إذ يختتم كيبلينغ كتابته بالاعتراف بأن «القصص الأكثر روعة وإثارة للاهتمام تلك التي لم تظهر. وذلك لأسباب بيِّنة» إذ تؤسس حكايات المواطن الأصلي خطاباً آخر يقع خارج الكتابة البيضاء. ومع ذلك، فإن الحكاية المحليّة تتجاوز حبسها وتنتج علامة التملُّص من الإقصاء الذي أركسها فيه النص الواعي. ويتجُّدد ذلك في القطيعة التي تجبر كيبلينغ على رؤية البنية التوسطيّة لقصصه وإدراك نمطها الإقصائي. ويجعل إقصاء قصص الآخر وكلامه، بوصفهما حقلي اللاوعي داخل الكتابة البيضاء، مفتتح نص كيبلينغ مزدوجاً. فبذلك يموقع كيبلينغ، بما هو ذات اغترابيّة في الخطاب الكولونيالي، نصَّه في الانشطار بين ضرب من تعيين نرجسي للهويّة المتوسّطة من خلال التقليد الشفاهي المحلي وبين التمايز عن الآخر. ويوحي عنوان كتاب: بالأبيض والأسود، بالنمط الانشطاري في التمثيل بين الأسود المحلي والأبيض الكولونيالي. ويتبدّى هذا الكتاب منشطراً، حرفيّاً، بين لونين من الإحالة الذاتيّة السياقيّة. فمن جهة، يتصدَّر الكتاب إهداء المؤلف الذي يمثِّل صورة عن أساليب الإهداء السائدة في القرن السابع عشر، مكرِّساً كتابه الثالث إلى «الأب المبجَّل والمحبوب». وهو يفعل ذلك كنوع من «ردِّ الجميل» إلى هذا الأب الجليل. ويعترف كيبلينغ، مستخدماً أسلوباً قديماً وتفاخريّاً، بالعلاقة البنويَّة التي جمعته بالتقليد

الأوروبي الذي أمدَّه بسلطة التمثيل. ويؤكد الإهداء أن سلطة التمثيل تعتمدُ، أيضاً، على التفويض الصادر عن الأب الرمزي الذي يدين له الكاتب الاستعماري ديناً كبيراً. وتسندُ بنية الرغبة الكولونياليّة في التمثيل، هنا، بنية القانون التي توثق الكاتب الكولونيالي بوثاق التقليد المكتوب. وتحدِّدُ المعارضة الأدبيَّة «Pastiche»، بما هي أداة توضيع للذات، سياق الكتاب والمخاطب بوصفهما أوروبيين.

مهما يكن من أمر، فإن الإهداء يتلو مقدمة كتبت على نسق الكلام الدّارج، الصادر عن خادم الكاتب الذي أراد أن يُشرَّف لقيامه بصف صفحات الكتاب، فضلاً عن عنايته بالكاتب. وقَدْ قُصدَ من الإهداء، أن يقرأ بوصفه طرازاً من الظُّرف الكولونيالي، إذْ إنَّ إلحاح «قادر» على نيل الاعتراف به كمؤلف شريك لأنه قام بصف صفحات الكتاب فقط، يجعل منه شخصيَّة مضحكة يتجلَّى جهلها مثالاً ملائماً لتكريس التنميطات العرقيَّة لدى القارئ «المُسْتَعْمِر» حول السكان الأصليين.

وقَدْ قُصد من إشراك المؤلف لخادمه كمتكلم في مقدمته وقصصه، أيضاً، التأكيد على تحديد مشهد الكتابة بوصفه حقل الصاحب الإنجليزي بامتياز. ذلك أن قادراً يبدأُ كلامه بإعادة التأكيد أنَّ الكتاب من تأليف سيده. نقرأ:

> بفضلك يا «هازور» كتب صاحبي هذا الكتاب. أعرف أنه كتبه
> لأنه كان من عادته أن يكتب حتى الهزيع الأخير من الليل...

> وقَدْ قُدِّر لي أن أبقى جالساً إلى الباب حتى يفرغ من عمله. وكنت أدخل عقب ذلك فأجعل الأوراق في صندوق المكتب. وقَدْ كنت ألتقط الأوراق بأسلوب خاص من العمل والمهارة فأصبحت الكتاب الذي تراه الآن. والله وحده يعلم ما الذي سطرَّه هناك. فأنا رجلٌ مسكين والصاحب الإنجليزي هو أبي وأمي وليس لي شأن فيما يكتب. ويبدأ عملي بعد فراغه من الكتابة وذهابه إلى فراشه. (161).

ويتجلى مشهد الكتابة مشهداً أبيض؛ فالحضور الأسود للمواطن المحلي مقصى. وقَدْ كُتب عليه الانتظار خارجاً ريثما ينتهي سيده من الكتابة. وليس بوسع قادر سوى أن يكون شاهداً على الإنتاج لا عاملاً فاعلاً فيه. فلا يلتحق المواطن الأصلي، بما هو خادمٌ لكاتب أبيض، بالمشهد إلا رمزيّاً فقط وحين ينتهي فعل الكتابة ويكون العمل قد أُنجز. ويخدم الحضور الهامشي للمواطن وتضمين كلامه بوصفه ضرباً من الإغراق السردي للذات في الغرائبيّة، النمط النرجسي في تعيين الهويّة لدى المؤلف ممثلة في صيغة: أنا المستعمر المستشرق، منتج الكتاب. وعليه، تغدو وظيفة الكتابة البيضاء، بما هي مشروع استعماري بذاتها، كامنة في إشراك المواطن الأصلي وتصنيعه على صورة قصص مكتوبة للقارئ الإنجليزي.

لكن، إذا كان استثمار الكاتب للإحالة الذاتيّة الظرفيّة متوسَّطاً عبر الآخر، فإنَّ من الممكن أن تتضمن بنية دلاليَّة ثانية تسخر من

النمط التهكمي المتعلِّق بتعيين الهوية لدى الكاتب/المستعمر. وهي تفعل ذلك عَبْر فعلي القراءة والتأْويل «ما بعد الكولونياليين». ومن الطريف، أن الكاتب الذي يريد أن يحدِّد سياق نصِّه بوصفه نصاً أبيض، يختار الخادم المحلي بواباً لكتابه إن جاز التعبير. ويظهر إشراك الكاتب القصدي للمتكلم المحلي اعترافاً كامناً بزعم الخادم المقموع، أصلاً، في نص سيِّده الذي يريد إقصاء المعنى الآخر. ومن الممكن قراءة رغبة قادر المضلَّلة في التكريم، وفق هذا المعنى، بوصفها زعماً صحيحاً ومسوَّغاً، إذْ لا يمدُّ قادر؛ رئيس الخدم، سيده بالمادة الضروريّة للكتابة فحسب. وإنما يزوِّد الكاتب الأبيض أيضاً بالحكايات الشفهيّة أو «المادة الخام» التي يُصِّنعها الأخير فيجعلها قصصاً مكتوبة عن الإمبراطورية. مُستنسخاً نظام الاستغلال الاقتصادي الإمبراطوري خطابيّاً. وينطوي كتاب: بالأبيض والأسود، بصورة طريفة ومفارقة، على الدور الحاسم الذي يلعبه قادر بوصفه حاجب الكتاب الذي يعرِّف القارئ بسياق الكتاب الهندي الذي تنعدم القصص بغيابه.

الوظيفة الإنتاجية للازدواج الكولونيالي

يعدُّ إمكان النظام الثاني للمعنى حاسماً لفهم الخطاب الكولونيالي الاستشراقي لأنه يقوِّض خطاب «الاستقطابات القصديَّة»[1]. فالنمط

(1) – إقتبس هذه الكلمات من كتاب هومي بابا: «The Other Question»، وهو يستخدمها ليمشكل مفهوم إدوارد سعيد حول السلطة والمعرفة كما جرى تملُّكها من جانب المستعمر.

الحديث للتمثيلات الكولونياليّة؛ «الخطاب المباشر»، ليس بنية دلاليّة مغلقة ولا نسقاً سلطوياً متسقاً. وعليه، لا ينبغي أن تعالج بوصفها سلسلة متجانسة ومنتظمة من العبارات. بل هي ممارسة تتكون من نظام معقد من الملفوظات غير المنتظمة والمبعثرة. ويعملُ الانشطار في الممارسة التمثيليّة لدى كيلينغ على مفصلة الانقطاعات المراقبة في خطاب القص الكولونيالي الذي يعتمدُ، بما هو خطاب سلطة، على فواعل النظام والوحدة التي يزعم امتلاكها. إذ إن إقصاء المواطن الأصلي من حقل الخطاب الكولونيالي وفرض الرقابة على المعنى الآخر داخل حقله الدلالي يحدث فجوة في هذا الخطاب. ويعمل المقصى الثالث؛ المواطن وصورته المركونتين في الهامش، عبر هذه الفجوة، على زعزعة اليقين المحيط بالذات الكاتبة. وعلى رغم من أن نص الكاتب الكولونيالي؛ الذي هو خطاب سلطة، متوسَّطٌ دائماً. فإنه يكبح ظاهرة التوسط لأنها تظهر الحالة «التركيبيّة» للمعنى والذات الخطابيَّة بصفة خاصَّة. غير أن الوسيط المقصى يعود ليحدث «قلقلة» في نظامه التواصلي. أو ليسكن الخطاب بوصفه شكل لاوعيه. ويحمل نص كيلينغ معه، مثل الصور الفوتوغرافية الاستعماريّة، «تجاوزاً» لطيفاً يفلت من قصديّة المؤلف. وهكذا، لم يكن الكاتب الكولونيالي، بوصفه ذات الخطاب المغتربة، مسيطراً، في لحظة من اللحظات، سيطرة كاملة على ممارسته التمثيليَّة. فهو يطرد، دائماً، أو يقصي شيئاً ما يجتاز و«يخترم» السطح الناعم للرسالة المشفَّرة.

إنَّ علامة الإقصاء ورجعة المُقصى في قصص كيبلينغ قابلتان للقراءة كلتاهما. مما يبيِّنُ أنه لا يمكن تأسيس خطاب السلطة الكولونياليَّة إلا عبر وسائل تَحرف رسالته المشفَّرة، وتنتجُ «انشطارات» في وحدته وثقته الظاهرتين. ويُعدُّ تضمين صوت المواطن المحلي المقصى في عمل كيبلينغ مُنْتجاً لكونه يستولد الانشطار الذي يقتلع موضع التمييز العرقي المتأصل في السلطة الكولونياليّة.

ويعمل الانشطار في عمل كيبلينغ على إقلاق النمط المحاكاتي في تعيين الهويَّة «تغريب الذات». لكن آثاره تُضَمّنُ من جديد في السلطة الاستعماريّة التي تعملُ، تحديداً، عبر ضرب من مكاثرة الاختلاف؛ إذ يعمل الإقصاء في الكولونياليّة عبر علامة التضمين. ولا تُمارس السلطة الكولونياليّة، في عمل كيبلينغ، عبر الكبت الصامت للثالث المُقْصى؛ «المواطن الأصلي وصورته»، ولكن بواسطة الآثار التوسطيَّة للانشطار الذي ينتجُ الاختلاف «المرئي» الذي يحدِّدُ الشروط الخطابيَّة لسيطرته.

الفصل الخامس

الإثنوغرافيا الكولونياليّة وسياسات الجنوسة: الحياة اليوميّة في الرحلة الاستشراقيّة

كتب فلوبير من القدس إلى تيفولي غوتييه في الثالث عشر من آب عام 1850، رسالة قال فيها: «ينبغي أن تغذّ السير قبل أن يكفَّ الشرق عن الوجود. فلربما كنا آخر المتفكّرين فيه»[1]. وتعبّرُ هذه الدعوة الملحة والمُسْتَيئِسة، بحدَّة، عن الشعور بالتأخُّر الذي خالج المستشرق أواخر القرن التاسع عشر تجاه علاقة الرَّحالة الأوائل بالآخر الغرائبي. ولما جاء الأوَّل متأخراً جدّاً إلى الشرق؛ حين صيَّرت السياحة والاستعمار الأوروبيَّان الغرائبيَّ مألوفاً، فقد واجهته صعوبة، إن لم تكن استحالة، في العثور على مكان آخر وآفاق بديلة لاستجلائها واستكشافها وغزوها. وهكذا، واجه المستشرق، أواخر القرن التاسع عشر أزمة حول الكيفيَّة التي يصيرُ فيها «رحالة–كاتبٌ» لما هو غرائبي في زمن التفكك الاستعماري. فإلى أين يتجه المرء من هناك؟ وأين يمكنه العثور على آخر «حقيقي»». ولقد أنتجت حالة التأخُّر بالنسبة إلى معظم المستشرقين الفرنسيين، كما طرحت في الفصول الآنفة،

(1) -Gustave Flaubert, Correspondance, Vol. 1 (Paris: Bibliothéque de la Pléiade, 1973), 663.

خطاباً سوداويّاً نوستالجيّاً يأخذ التشوُّف إلى الآخر المتواري، عبره، طوراً مركزيّاً. ويستجلبُ بلبلة تقتلع اليقينيَّة ذات العلميّة الزائفة بما تمثله من حالة بلاغيّة متسيّدة. فقد حاول المحدثون من الرحالة الفرنسيين، أمثال نرفال وفلوبير ولوتي وإيبرهاردت، أن يمثِّلوا دوال غياب الآخر، بوصفها علامات سوداويَّة لحضور غرائبي يوشكُ على الأفول. ويقومُ كريس بونغي، على نحو صائب، بمقارنة هذا الخطاب بخطاب الفيتشيَّة. إذ ينظرُ الرحالة إلى ما هو غائبٌ بوصفه حاضراً. ويضطلع هذا الرحالة بمشروع فحواه: أنه ليس «بالإمكان القدوم في أثر ما يتوجب أن يأتي قبلاً»[1]. وهكذا، فإن الرحالة المتأخر يحوِّل تجربته في الفقد إلى تمثيل للشرق بوصفه فضاء للسوداويَّة بل والنَّدب أيضاً.

إنَّ قتامة الخطاب النوستالجي المتصلة بذلك الزمن «الذي كانت فيه المغامرات ممكنة»، بعيدة –بصورة تدعو إلى الغرابة– عن أدب الرحلات البريطاني الذي ساد أواخر القرن التاسع عشر. وبخلاف شعور المستشرقين الفرنسيين بالفقد والضياع، فقد أَنتج موضوع التأخُّر لدى الرَّحالة البريطانيين رغبة متفرِّدة وجسورة في اكتشاف أَماكن جديدة في وقت كان فيه الاستعمار البريطاني قَدْ مدَّ نفوذه في كل ركن من أركان المعمورة تقريباً. وقد كان المستشرقون البريطانيون، خلافاً «للتشاؤميَّة النبوئيَّة» التي عبرت عنها رسالة فلوبير إلى غوتييه،

(1) Chris Bongie, Exotic Memories, Colonalism, and the Fin de Siécle.

مدفعوين «من ريتشارد بيرتون إلى د. هـ. لورنس» بحاجة إيجابيَّة للعثور على «مكان آخر» لم تطأه أقدام الرَّحالة السابقين؛ مكان يكون بمقدور الرحالة أن يكون طليعيّاً بارتياده، ومغامراً بطلاً وممتلكاً لخبرة «حقيقيَّة» في الآخريَّة. وما جعل الصحاري الأفريقيَّة والعربيَّة ذات فتنة وجاذبيَّة لمخيلة الرحالة الفيكتوريين كامن، تحديداً، في ذلك السعي وراء المكان «البكر». ولقد أمدَّت هالة «الحقيقي» والغرائبي الخَطِر؛ المرتبطة بالمناطق التي بقيت «بقعاً بيضاء» في الخرائط الأوروبيَّة، تبعاً لتعبير بيرتون، المستشرقين البريطانيين بآفاق بديلة مهيأة للوصف والقياس والرسم والعرض أمام بصر الجمهور الأوروبي. وقَدْ كانت هذه الرحلات الإيديولوجيَّة التي غالباً ما وصفت بأنها رحلات حج، متصلة بالرغبة المتأخرة نحو آخريَّة متوسَّطة بالروايات المبكرة حول الشرق، وبالاقتصاد الاستعماري للمعلومات اللذين مثَّلا شروط إمكانها. ولمَّا كان مجهَّزاً بإيديولوجيَّة المغامرة، ومسنوداً بالنظام القوي للعلاقات الكولونياليَّة، فإن الرحالة المتأخر سعى، فرداً، إلى فردانيَّة شرسة وعمل في الآن ذاته إثنوغرافيا لصالح الجهاز المعلوماتي في النظام الاستعماري. ممثَّلاً في الجمعيَّة الجغرافيَّة الملكيَّة، والجمعيَّة الآسيويَّة الملكيَّة، ووزارة الخارجيَّة.

لقد كشفت الرحالات المتأخرة عن لحظة حاسمة في تاريخ الاستشراق غدا فيه البحث المتوحِّد عن مكان آخر، بما مثَّله من استجابة ضديَّة لانطلاقة الحداثة الأوروبيَّة، عاملاً مُنْتِجاً بصورة حاسمة في

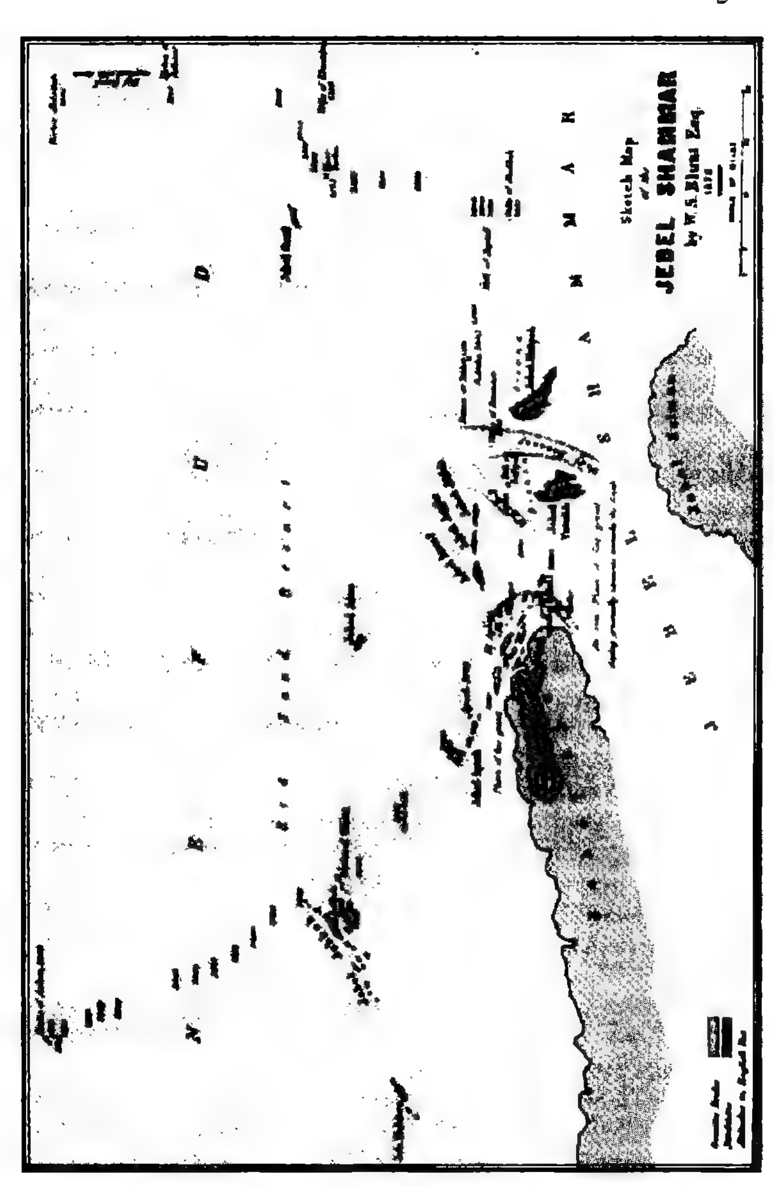
السياسات الصغرى للغزو الإمبريالي. فبانقلابه على العوامل التوحيديَّة «للحضارة الحديثة» في مشروعها التفاؤلي لاستعادة، وربما تأييد، الآخر المتواري، فإنَّ الرحالة المستشرق يضطلع «بتجربة حاسمة» «experimentum cruces» بتعبير بيرتون، تنتجُ على نحو مفارق ضرباً من المرئية الإبيستمولوجيَّة «epistemological visibility» التي تسهم في نزوعات الإدماج والهيمنة لدى الاستعمار.

وأتناول بالدرس في هذا الفصل الفعاليات الفيزيائيَّة الصغرى للعلاقة المعقدة بين رغبة الرحالة المتأخر في مكان آخر و«الإثنوغرافيا الجغرافيَّة» للصحاري العربيّة، عبر نص نموذجي هو كتاب الليدي آن بلنت: الحج إلى نجد (1881). وقَدْ ارتحلت المكتشفة والأكاديميّة المستشرقة والنصيرة القويَّة للقوميَّة العربيّة؛ آن بلنت، عبر الشرق الأوسط بصحبة زوجها؛ ويلفرد بلنت بين الأعوام 1875—1882م.

ويمثِّل كتاب الحج إلى نجد؛ الذي يتألف من الملحوظات التي دوَّنتها آن في أثناء الرحلة، رواية لرحلة الزوجين إلى نجد عبر صحراء نفود، ومن ثمَّ إلى بلاد فارس عبر وادي الفرات. في سعي منهما وراء المعلومات المتعلقة بالثقافة البدويَّة «الحقيقيَّة» والخيول العربيّة. وقد تضمن الكتاب سلسلة من الملحوظات الإثنوغرافيَّة والوصوفات الجغرافيَّة للصحراء وسرود سيريَّة حول الرحلة الشاقّة.

وقَدْ تموقع هذا النص المتعدد، على نحو فاعل، بين النظام الدلالي للاستعمار من جهة، والانشغال الشخصي والفردي في الثقافة

الشكل (4)



خارطة لجبل شمر أعدَّها الزوجان بلنت

البدويَّة. وانطوى، في بعض مستوياته، على كتابة تعارضُ الرغبة الأوروبيَّة في السيطرة على الشرق الأوسط. وتبدَّى ذلك في موقف بلنت المعارض للمشروع الاستعماري الهادف إلى إقامة نظام سكة حديد في وادي الفرات. وكذلك في موقف بلنت الداعم بقوة للقوميَّة العربيَّة. ولا ينهدُ كتاب «الحج» مثالاً على ما تطلق عليه ماري لويس برات «ثنائيَّة الوصف السردي»[1]. بل هو، أيضاً، نظام دلالي تتوسَّط فيه كل من التجربة الشخصيَّة والمعرفة الجغرافيَّة الإثنوغرافيّة إحداهنَّ الأخرى، كي ينتج نصّاً مقسماً يسطِّر مادته حول الثقافتين الشرقيَّة والاستشراقيَّة وضدهما في الآن ذاته. وتكتسبُ أنظمة المعاني هذه تعقُّداً أكبر من إشكاليات الجنوسة التي يندرجُ فيها هذا النص لأنه نص ثنائي. إذ تضاعف العلاقة بين الزوج والزوجة، والرحالة والكاتب، والإثنوغرافي والمغامر، المبثوثة عبر أجزاء النص جميعها، موضوع الكتاب ومنطلقاته الإيديولوجيّة. معِّمية على الحدود بين المبحث الثنوغرافي في كتاب الرحلة، والسيرة الذاتيَّة وتلك الغيريّة. وعليه، فإنَّ مقصدي في هذا الفصل لا يتحدَّد بإقامة التمايزات بين أَنماط المعرفة المتعددة في هذا النص، ولكن لأظهر الطرق التي تعملُ بها هذه الأَنماط معاً لتنتج ممارسة خطابيَّة تستطيعُ الاضطلاع

---

(1) Mary Louise, Partt, «Fieldwork in Common Place», in Writing Culture: The Poetics ad Politics of Ethnography, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986), 27-50.

بانشغالات مختلفة، بل ومتناقضة في بعض الأحيان. وتتراوح هذه الانشغالات بين الشخصي؛ مثل شراء خيول عربيَّة، إلى تصويب ما تضمنته خرائط الصحراء العربيَّة من أغلاط لصالح الجمعيَّة الملكيَّة. أو من الالتزام بما قطعه من وعد شخصي لمن ارتبط معه برابطة أَخويَّة من البدو إلى تقديم المشورة لضباط الاستعمار البريطاني حول إقامة سكة حديد في وادي الفرات.

سلطة المستشرق وسياسات الجنوسة

لا يبدأ كتاب آن بلنت؛ الحج إلى نجد، بسردها للرحلة أو بمقدمة صدَّرت بها النَّص، وإنما بتصدير قوي كتبه زوجها؛ محرِّر النص ومؤلف ملحقاته المتعلقة بتاريخ شمال الجزيرة العربيَّة وجغرافيتها. ويشيرُ هذا الإقحام للصوت الذكوري، على نحو غير مفاجئ، إلى انعدام المساواة في علاقة هذا الثنائي الاستشراقي؛ تلك العلاقة التي يحتلٍّ فيها الرجل موقع السلطة الخطابيَّة التي تقرُّ الصوت «الأنثوي» وتجيزه في كتاب الرحلة. ففي حقل الجنوسة المتصل بعلاقات السلطة الاستشراقيَّة، حيث تكون المرأة مقصيَّة أو تابعاً من توابع رحلة الرجل، فإن تمثيلات المرأة للآخر الغربي يتوجب عليها أن تكون مسنودة بالرجل المستشرق. وقَدْ تشكلت علاقات هذا الثنائي الاستشراقي وإنتاجهما المشترك، كما ذهبت بيلي ميلمان، عبر السياسات المنزليَّة لبريطانيا القرن التاسع عشر التي تبطِّنُ بلاغة السَّرد

المتعلقة بالحياة المنزليّة[1]. إذْ تستقر علاقة الثنائي بلنت طوال رحلتهما إلى نجد، وفقاً لميلمان، على النظام البطريركي للجنوسة، والنماذج العائليَّة التي خلقت سلطة ويلفرد بلنت على زوجته. وعلى الرغم مما عرفته علاقتهما من تحرر فاق علاقة غيرهما من الرحالة. وبخلاف الصورة العامّة التي تراهما فيها «ثنائيّاً متكافئاً»، فإن رحلاتهما، كما تقترح ميلمان، تظهر لتعيد إنتاج الزواج كشراكة غير متكافئة وعلاقة تراتبيَّة تقوم على سلطة الرجل وامتثال الأنثى، مما استوقف من عاصرهم (282). وأريدُ أن أدفع بالطرح الذي قدمته ميلمان خطوة أخرى، فأقترح أنَّ علاقات السلطة غير المتكافئة في الاستشراق ليست متماثلة مع نماذج الجنوسة في القرن التاسع عشر وحسب، وإنما أعادت التأكيد على هذه النماذج ووسعتها وفق طرائق جعلت الليدي آن بلنت متكلة بصورة مضاعفة على سلطة زوجها. ويقدِّمُ سرد الليدي بلنت أمثلة لا يأتي عليها عدّ عن الكيفيَّة التي أنتجت فيها الممارسات اليوميَّة في رحلات المستشرقين قسمة العمل المبني على أساس جنسي. ويتبدَّى هذا بدءاً من المرحلة الإعداديَّة للرحلة في دمشق، حيث ترك بلنت زوجته مع الطهاة وسائس الجمل كي يزور البازارات. وحتى اللحظة الأخيرة حين مثَّل «تعطُّشه للاستكشاف» الحافز لمتابعة رحلتهما عبر بلاد فارس على الضد من رغبة زوجته.

---

(1) Billie Melman, Women's Orient: England Women and the Middle East, 1718-1918 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

وقَدْ تعلّمتْ الحياة اليوميّة «لحملتهما» بالقسمة القائمة على الخطوط الجنسيّة التي تفصلُ بين المغامرة والشؤون المنزليّة، وبين الاكتشاف العلمي والخبرة الشخصيّة، وبين الخارج والداخل. وتبسطُ مدوّنات دفتر اليوميّات المؤرخة بـ 21/كانون أول/1878من عام إلى 11/كانون الثاني / من عام 1879، بما ترويه عن تجربتين مسائيتين، أمثلة دالّة. نقرأ:

«خرج ويلفرد هذا المساء نحواً من الساعة، وجلب معه من الحقول بعض الإوز الذي كانت أسرابه تملأ الأفق. وأخذتُ، أنا، صورة للمدينة من وراء أحد الجدران»[1]. «وبينما كنت جالسة أرسمُ سكيتشات لهذا المنظر المثير [الضاحية في منطقة الجوف تقع على مقربة من صحراء نفود] قفل ويلفرد؛ الذي تسلّق قمة حجر عملاق يتوّج التلة، عائداً بخبر مؤدّاه أنه اكتشف نقشاً... يتعلّق بالأبجديّة اليونانية» (1: 147).

يؤلف صعود بلنت الرمزي إلى قمة التلة، وممارسته الصيد بينما كانت آن تقوم رسم سكيتشات لمنظر بانورامي، لحظات نموذجيّة في الحياة اليوميّة لهذا الثنائي الاستشراقي. إذْ تتجلّى شخصيّة المستشرق الذكر في حركة دائبة وفي سعي محموم وراء المغامرات، بينما ترتكسُ

(1) Lady Anne Blunt, A Pilgrimage to Nejd: the Crade of the Arab Race, 2 vols. (London: Frank Cass, 1968) 1:62. The travelogue was originally published by John Murray in 1881. All page references are given parenthetically in the text.

المستشرقة في وضع سكوني. فهي مقيَّدة، فيما يبدو، بالنماذج البطرياركيَّة التي تملي عليها تصوير ما يحيط بها من مكانها في المنزل. وتولِّد إيديولوجيَّة المغامرة رغبة عنيدة لدى المستشرق الذكر للاستكشاف والاكتشاف. وغالباً ما تتمُّ ممارستها بصفة فرديَّة. «فلا يمكن لمشروع المغامرة الغرائبيَّة، كما لاحظ فيكتور سيغالين، أن يكون إلا فرديّاً وفريداً»[1]. وأحبُّ أن أضيف وذكوريّاً. بيد أنَّ الرغبة في الغرائبي ترتكنُ في تحقُّقها على الدور المختلف للمرأة المرافقة بوصفها مرافقاً ومعجباً بهذا اللون من المغامرات. وفي واقع الأمر، فإن الأجزاء السرديَّة من كتاب «الحج» يمكن أَنْ ينظر إليها كشاشة عرض لـِ بلنت الصيّاد والمستكشف الجسور لمناطق مجهولة. فيما تضطلع آن بمهمة المراقب والرَّسام والكاتب الذي يسجِّل. فما يحتاجه المستشرق الذكر كامن في آخرين اثنين؛ البدوي بوصفه موضوعاً لرغبته وزوجه بوصفها وسيطاً لمنجزه. إذ يستحيلُ بناء هوية ويلفرد كمغامر بطل، بصورة مائزة، إلا عبر الدور التوسطي الذي تشغله آن بما هي شاهدة أنثى ومسلوبة البطولة.

وبينما تشطر إيديولوجيا المغامرة الكولونيالّة هذا الثنائي إلى بطل مغامر وشاهد كاتب، فيما يتصل بميدان العمل. فإن علاقات إنتاجها الخطابي تخلق علاقة مختلفة بين المستشرق الذكر ونظيره الأنثى فيما

(1) Victor Segalen, Essai sur l'exotisme: Une esthetique de Divers (Montpél-lier: Fata Morgana, 1978).

يتصلُ بالمجال الكتابي. وإن بقيت علاقة غير متساوية رغم اختلافها. إذْ ينتمي كتاب «الحج» إلى التقليد المتمركز قضيبيّاً في التمثيل. ففيه تُرْسمُ القسمة الخاصة بالجهد الخطابي، على نحو صفيق، على طول خطوط الجنوسة؛ الماثلة بين المرأة بوصفها جامعة معلومات والرجل بوصفه محللاً نظريّاً. وتجعلُ بنية النَّص ذاتها هذه القسمة واضحة بصورة عرضيّة حين يبدأ كتاب الرحلة بنظريات بنلت العامّة وملحوظاته العلميَّة حول نجد وينتهي بها. بينما ينهدُ كتاب الرحلة لدى آن؛ الذي يعمل كمُذكَّرة للمنظِّر، سرداً شخصيّاً لتجربتها في حقل العمل. ولما كانت مستبعدة من المؤسسات الاستشراقيَّة؛ مثل الجمعيَّة الجغرافيَّة الملكيَّة، توجب على آن الجلوس صامتة بمحاذاة زوجها بينما يقرأُ هو تقريره حول ما توصَّلا إليه من نتائج على أعضاء الجمعيَّة في كانون الأول من عام 1879م، فقد كانت آن مجبرة، كما سأناقش ذلك لاحقاً، أَن تشغل موقعاً ثانويّاً وحاسماً في آن، وإن كان مسلوب القيمة؛ وهو موقع مدوِّن الملاحظات ورسَّام السكيتشات لصالح زوجها الذي استثمر نصها وما التقطت من صور ليشيد النظريات ويُقدِّم المشورة لزملائه الذكور. وليس هناك تسجيل لملحوظات حول الرحلة خاصَّة بـِ بويلفرد بلنت. ولم يشرع بلنت بقراءة مفكَّراتها، تبعاً لواحدة من رسائل آن لـِ «رالف وينثورث»، إلا في ربيع عام 1879 في «سيملا» قبيل عودتهما إلى إنجلترا[1]. ونلمسُ هنا أن الممارسة الإثنوغرافيَّة

(1) See Melman, Women's Orient, 286.

المتعلقة «بالملاحظة -المشاركة» مشطورة تبعاً للاختلافات القائمة بين الجنسين؛ بين الزوجة التي تقبضُ على الأحداث الخاصة في الرحلة وتدوين الملاحظات والزوج الذي يبقى على مبعدة ثم ينظرُ فيها ليمنحها معنى عبر تأملاته النظريَّة. وهكذا، فقد صيغت العلاقة بين الزوجين على نحو يظهرها كما لو أنها ديالكتيكاً بين التجربة والتأويل يضطلع فيه سرد آن؛ المستقى من التجربة، بتقديم المادة الخام لسلطة ويلفرد كي يشيد نظرياته حول ثقافة البدو. وفي المقابل، فإن سلطة ويلفرد تجيز عرض كتاب الرحلة لآن ونشره.

ولكن كيف يتأتَّى للمستشرق الذكر أن يحوِّل السرد المستقى من التجربة الميدانيَّة للأنثى، إلى خطاب سلطة يستطيعُ أن يجيز بقوة إصدار ملحوظاتها على صورة كتاب رحلة؟ ومن أين تنبثق سلطته ومم؟ وما الذي يتوسط ديكالتيك التجربة والتفسير أو بناء علاقتيهما على هذه الصورة؟ أريدُ أن أطرح مسألة مفادها أنَّ سلطة ويلفرد الاستشراقيَّة لم تكن نتيجة لبنية سلطة بطرياركيَّة قبليَّة أعيد إنتاجها في الميدان فحسب. بل كانت، أيضاً، راسباً من رواسب استراتيجيَّات التمثيل الاستشراقي. إذ لا ينبني حديثُ الذات السلطويَّة على خبرة الترحل والملاحظة المستقاة من الميدان كما هي موثَّقة في كتب الرحلات وحسب، وإنما ينبني على الأطر النموذجيَّة «paradigmatic» والنظريَّة الممنوحة للرحالة الذكر من طرف الاستشراق بوصفه مؤسسة سلطويَّة تتوسط تحويل الخبرة إلى نظرية

والسرد إلى وصف. وهكذا، تؤنّث ملاحظات بلنت الافتتاحيَّة في المقدمة مكاناً مثاليّاً لاستراتيجيّات التفويض الخطابي الذي يحقِّقُ سلطة المستشرق الذَّكر.

ولنبدأ بتعيين ويلفرد رحلتها إلى نجد بوصفها «تكملة طبيعيَّة» لرحلتهما المبكرة عبر بلاد ما بين النهرين والصحراء السوريَّة، إذْ يخلق هذا التعيين شعوراً بالبنوَّة والتبنِّي «(af) Filiation)» لقراءة عامَّة تقدِّر أهميَّة المنطقة كموضوع للدرس. إذْ تعمل ملاحظات آن بلنت على إسباغ الشرعيَّة على شخصيَّة المتكلم بوصفه رحالة متمِّرساً ومستشرقاً. وهي، بهذا؛ تقرُّ بتآلف ضروري مع محاوره. ورغم كونه مستشرقاً متمِّترساً، يؤكد بلنت على عاطفته و«انشغاله الرومانتيكي» في الرحلة. فهو، خلافاً للحاكم الإداري المحايد، رحالة مشبعٌ باستيهامات الصحراء. (x:1) ولكي ينوِّه بدوره كمشارك ويعزِّز اهتمام القارئ بالرحلة، يمضي بلنت مذكِّراً الأخير بالوعد الذي قطعه للبدوي الذي تآخى معه؛ وهو محمد عبد الله. فقد وعده بأن يعثر له على عروس من نجد؛ ذلك الوعد الذي غدا واجباً أخويّاً يتوجب السعي لتحقيقه بروحيَّة تتلاءم مع التصورات البدوَّية (xi:1). وبينما يعيِّنُ التلخيص الطويل نسبيّاً للظروف المحيطة بهذا الوضع ويلفرد بلنت مستشرقاً متعاطفاً ومنشغلاً، انشغالاً حقيقيّاً، بثقافة الآخر، فإنه يعيد التأكيد، أيضاً، على الطريقة التشاركيَّة في أخذ الملاحظات. مما يمايز رحلته عن النمط التقليدي المتحفظ الذي يطبع رحلات السفر إلى

الخارج. إذْ يبسط سرد آن، الذي يأتي لاحقاً، في الغالب، على المقدمة، كامل الرواية المتعلقة بمشاركتهما في المداولات مع عائلة الجازي التي تمخضت عن عقد النكاح الذي جمع بين محمد والابنة الثالثة لجازي؛ واسمها مُطرة، التي تكفَّل ويلفرد «الأب» بدفع مهرها. ولا ترتكنُ السلطة الاستشراقيَّة في «الحج» إلى الفصل بين الشخص المستقصي والموضوع المستقصى بقدر ارتكانها إلى الملاحظة التشاركيَّة. ويختتم روايته حول الظروف الشخصيَّة التي أحاطت برحلتيهما بالإشارة إلى أن «الميزة الفريدة المتمثلة في قبولهما عضوين في العائلة العربيَّة... منحهما فرصة فريدة في المشاهدة وفي فهم ما يشاهده «(1:xvii)». إذ إنَّ العيش بين ظهراني القبائل البدويَّة لمدة طويلة واستخدام لغتهم واختبار العلاقات الثقافيَّة اليوميَّة لديهم هو ما يمنح السلطة لخطابه. ويبدو ويلفرد بلنت، في واقع الأمر، واعياً تماماً بأن الزعم بامتلاك التجربة يفضي إلى امتلاك السلطة وهو يتحدَّث في واحدة من أَهم ملاحق الكتاب عن جدوى إنشاء سكة حديد الفرات، مستثمراً خبرته كرحالة كي يمنح السلطة لصوته، ويقول:

ولما كنت قَدْ أنهيت كامل الرحلة براً بين الإسكندرون وبوشهر؛ «تلك النقاط التي جرى ذكرها كخطوط نهائيَّة لسكة حديد تصلُ بلاد فارس بالمتوسط». وبما أني قادرٌ، الآن، على تقدير الموارد الحقيقيَّة للبلدان التي ستخدمها سكة الحديد هذه. فإني أقدِّم هذه الملاحظات القليلة وأنا ممتلئ بالثقة. لأنِّي أدرك أنَّ المدافعين عن الخطط الموضوعة

لإنشاء سكة الحديد ليس فيهم مَنْ تجشَّم عناء الارتحال وعبور المسافة كلها. وقَدْ كانت كل التقديرات، تقريباً، مبنية على مسح جزئي للطريق» (2 :271).

إنَّ منطق العبارة الافتتاحيَّة بسيطٌ جداً، وفحواه: «أستطيع أن أتحدَّث عن الموضوع بهذه القوَّة لأنني كنت هناك» فالخبرة في النص الاستشراقي تعادلُ السلطة الخطابيَّة. وتعتمدُ هذه السلطة المستقاة من الخبرة على ما يدعوه جيمس كليفورد بـ «قوَّة الملاحظة»[1]. فالرحالة المتلك للسلطة هو من يمتلك القدرة أو «الحق» في رؤية الأشياء بطريقة تتيحُ له أن يبتعد عنها لاحقاً لينشئ النظريَّات حولها. فهذا بلنت يفاخر في الملخص الذي عنونه بـ «فوائد الرحلة الاستشكافيّة» قائلاً: «نحن الوحيدين «من بين الرحالة الذين قصدوا جبل شمر» الذين ارتدوا ملابسهم المعتادة [لا ملابس تنكريَّة تظهرنا وكأننا شرقيون] وقَدْ كنا غير متعجلين ومزودين ببوصلة وبارومتر. كما كنا أحراراً في تسجيل الملاحظات المتعلقة بكل ما رأيناه» (xvii:1) ثم يُتبع بلنت هذا بنقد لسلفهما الأكثر «جديَّة»؛ جيفورد بالغريف، الذي لم يكن، كما رآه بلنت، متورطاً بحب الصحراء كي يتمكن من تسجيل ملاحظات دقيقة حول دقائقها وجزئياتها. كما أن ظروف رحلته [ممثلة في سفره صيفاً وغالباً في الليل] حرمته من ملاحظة

(1) James Clifford, «On Ethnographic Authority», in Predicament of Culture, 31.

جغرافيتها (xix:1). وتسلِّط هذه المقارنة النقديَّة الضوء على تشديد بلنت على البصري، بوصفه الملمح الأكثر حسماً في ممارستهما الخطابيَّة. وعليه، فإن خطاب بلنت ينتسبُ إلى النمط الإمبريقي في المعرفة الذي يمنح امتيازاً للتصورات البصريَّة والمكانيَّة حول ثقافة الآخر[1]. وإني أدعو خطاب بلنت جغرافيا إثنوغرافية، لأن كثيراً مما تقوله الثقافة البدويَّة مرتكزٌ على وصوفاته للطبيعة الجغرافيَّة والمكانيَّة للصحراء؛ تلك الوصوفات التي يُوضِّح حدُّها تعقد العلاقات الثقافيَّة في الجزيرة العربيَّة. وينبغي ألَا يغيب عن ذهننا أنَّ تقاليد الجمعيَّة الجغرافيَّة الملكيَّة تظهر أن جغرافيا القرن التاسع عشر تتضمنُ، بما هي فرع معرفي، الإثنولوجيا والإثنوغرافيا والأنْثروبولوجيا. وفيما يتصلُ بحالة الأنثروبولوجي التقليدي، فإن فهم ثقافة البدو يعني، هنا، إبصارها عبر تلك الأدوات مثل الخرائط والمخططات والجداول المتعلقة بالمادة الجغرافيَّة. ذلك أن بلنت وزوجته لم يكونا معنيين، حصراً، بالملامح المرئيَّة والجماليَّة للثقافة البدويَّة مجسَّدة في تمثيلات آن الأمينة حول الملامح الطبيعيَّة الرئيسية للجزيرة العربيَّة. بل كانا، أيضاً، مقودين برغبة نهمة للتقدُّم بالمعرفة الجغرافيَّة بالصحراء العربيَّة، وتصويب الأغلاط الماثلة في الخرائط والوصوفات التي تضمنتها الروايات السابقة حول مفازات نجد. وقَدْ بات المستشرق قادراً بعد،

(1) Johannes Fabian, Time and other, see in particular chapter 4, «The Other and the Eye: Time and the Rhetoric of Vision».

أن تجهَّز بأدوات ملاحظة جديدة، على جعل ثقافة الآخر مرئية، وإنتاج رواية «جغرافيَّة–مكانيّة» حولها. وكما يعترف بلنت نفسه فإن ملاحظاتهما البصريَّة والجغرافيَّة –التي قامت بها آن وحدها– هي بالضبط ما «منح» ميزة وسلطة لسردهما. (xvi:1).

وأخيراً، فإن سلطة ويلفرد الاستشراقيَّة مستمدَّة مما يطلق عليه ميشيل فوكو «التعيُّن» أو الموقع المؤسساتي الذي تُصْدِرُ الذات المتكلمة خطابها انطلاقاً منه. تبدَّت الجمعيَّة الجغرافيَّة الملكيَّة، في هذا السياق، موقعاً مثاليّاً أَمدَّ العالم الاستشراقي بالمصدر وموقع التطبيق وأدوات الإثبات. وعلى الرغم من موقف بلنت المعارض للاستعمار، فإنَّه كان صريحاً تماماً فيما يتصل بانتسابه لهذا الطراز من مؤسسات السلطة والمعرفة، وما تعودُ به رحلتهما من نفع على هذه المؤسسات. وقَدْ عدَّد بلنت في مقدمته وفي المحاضرة التي أَلقاها في(8 كانون ثاني من عام 1879م)الإسهامات التي قدمتها رحلتهما عبر نجد إلى الاستشراق. فبتدوينهما للقراءات المتغيرة للبارومتر بينما «كانا» يضربان في أرض الحجاز، كانت عائلة بلنت قادرة على إثبات أنَّ ارتفاع سهل هايل يبلغ ضعف التقديرات السابقة. وتمكّنا، بسلوكهما «طريق الحج الأكبر انطلاقاً من الفرات» تصحيح ما احتوته خرائط المنطقة السابقة من أَغلاط (xx:1). فضلاً عن ذلك، فقد قام بلنت، فعلاً، بتصويب بعض الأخطاء،...، وأزال.. الشكوك المتصلة بالمعلومات حول «صخرة جبل آجا». كما قدَّم معلومات

«أصليَّة» فيما يخصُّ الصحراء العظيمة. وأخيراً، فإنه قَدَّم وصفاً مهمّاً جدّاً «للنظام السياسي... الخاص بالحكم الرعوي... في نجد (i:xx، xxi). وتقدِّم هذه الملاحظات، بصرف النظر عن قيمتها العلميَّة، حججاً ضد بناء سكتي حديد «وادي الفرات» و«الهندي-المتوسطي» من طرف المستعمرين البريطانيين.

يشيرُ ملَّخص بلنت ورواياته التفصيليَّة حول النقاط التطبيقيَّة هذه في ملاحق كتاب الرحلة إلى أهميَّة المواقع المؤسساتيَّة، بما هي مانحة للانتسابات لرحالة القرن التاسع عشر. وقد جعلت هذه الانتسابات من هؤلاء الرحالة، في المقابل، جامعي معلومات مهمِّين في خدمة مؤسسات السلطة والمعرفة. ولنضع ذلك على نحو آخر فنقول: ثمَّة نظام دائريّ من التبادل بين الرحالة وتعُّينه داخل المؤسسة. إذ تجهِّز المؤسسة الرحالة بأدوات التثُّبت والتوثيق مثل الخرائط والمعرفة التقنية، ممكنَّة إيَّاه من وضع ملاحظات نسقيَّة وتحديد المواضيع الخاصَّة للرحلة الاستكشافية. وبناء عليه، فقد كانَ رحالة مثل بلنت قادراً، بوصفه عنصراً في الجمعيَّة الجغرافيَّة الملكيَّة، أن يصوغ عباراته الافتتاحيَّة مشفوعة بالسلطة التي يمكن أن تمنح بذاتها الموثوقيَّة لما سيلي من سرد. وفي المقابل، فإن الرحالة قاموا بجمع معلومات جديدة لإنتاج أدوات جديدة في التثُّبت كي يصار إلى ترحيلها عبر المؤسسة إلى رحالة المستقبل ولكي تخدم، على نحو مفارق في طرافته، المشاريع الاستعماريَّة التي عارضها بلنت.

وفي المحصلة، تظهَرُ السلطة الاستشراقيَّة في كتاب «الحج» أَثراً من آثار نظام معقَّد من التبادل بين البنية البطرياركيَّة؛ الخاصَّة بالعلاقات المهنيَّة وبين استراتيجيَّات تمثيل بعينها يمنحها الاستشراق للرحالة. وترتكنُ السلطة في هذا السياق، تزامنيّاً، على الخبرة الفعليَّة المنتجة في الارتحال إلى الميدان وملاحظته عن كثب «تلك الخبرة المنتجة عبر قسمة العمل المبنيَّة على مفاهيم الجنوسة» كما تعتمد على الأطر النموذجيَّة والنظرية التي تؤمنها مؤسسة المعرفة. وتأخذ العلاقة بين الأقطاب الخطابيَّة صورة دائريَّة. ويتوضَّح هذا في كون كل واحد من هذه الأقطاب يتوسَّط الآخر كي يمنحه الموثوقيَّة ويكون موثوقاً في آن. إذْ إن سرد آن الشخصي والمتوسَّط عبر الاستراتيجيّات الخطابيَّة يمنحُ السلطة والموثوقيَّة للنظريَّات غير الشخصيَّة لدى ويلفرد بلنت؛ تلك النظريَّات التي تمنحُ الموثوقيَّة، في المقابل، للسرد الذي يجيزها.

خطاب الاكتشاف، إليغوريا البقاء

يطرحُ جيمس كليفورد في مقالته المختصرة «الإليغوريا الإثنوغرافيَّة»[1]. مسألة مفادها أن انتقال الإثنوغرافي من تجربته الخطابيَّة/الشفهيَّة في الميدان إلى النسخة المكتوبة من هذه المواجهة يلعب دور البنية الإليغوريَّة «للإنقاذ». إذْ تنطوي الرعويَّة الإثنوغرافيَّة، كما يدعو هذا التحوُّل، على عمليَّة إنقاذ تمثلي يشرِّعُ ممارسته عبر

(1) Clifford, in Writing Culture, 98-121.

الزعم بإنقاذ الآخر وثقافته في النص وفي حاضر إثنوغرافي غالباً ما يكون رومانتيكيّاً وافتدائيّاً. فالآخر في قصة الفقد والإنقاذ النوستالجيَّة هذه مموقعٌ على نحو ملائم في حالة «غدوِّ الحاضر ماضياً». بما يبدو لحظة متناقضة تكشف عن البنية البلاغيَّة التي تنتجُ أسطورة الآخر المتواري بوصفه موضوعاً للممارسة التمثيليَّة الاثنوغرافيَّة. وتقعُ البنية الإليغوريَّة للإنقاذ في أصل الكثير من استشراق القرن التاسع عشر. متجلِّية، غالباً، في أعمال كتاب؛ مثل فلوبير ونرفال اللذين حاولا، كما أَطرح المسألة في الفصول السالفة، إنقاذ الشرقي المتواري عبر تأملاتهما السوداويَّة حول الرحلة. غير أنَّ «الرعوية الإثنوغرافيَّة» في كتاب الحج الآن تستحيلُ إلى خطاب اكتشاف تتأسس بنيته الإليغوريَّة على بقاء الآخر عوض تواريه. وتكمن إليغوريَّة آن الجيوإثنوغرافيَّة في انطواء قصة ترحالها، على قصص ومعان أخرى «تتعالى» على القصَّة الرئيسة. غير أنَّ ممارستها التمثيليَّة لا تتأسس على موقع الآخريَّة بما هي «حاضرٌ يغدو ماضياً»، بقدر ما ترتكنُ إلى إمكان غدوِّ الماضي حاضراً بالنسبة للرحالة. وعليه، فإن كتاب «الحج» ليس قصة إليغوريَّة نوستالجيَّة تتعلَّق بالفقد والإنقاذ، بقدر ما هي خطاب اكتشاف استبشاري رغم رومانتيكيته. فهو يعثرُ في خصال البدو على ما يراه مفقوداً في الثقافة الأوروبيَّة. تلك الخصال المتمثلة في القرب من الطبيعة والحياة الرعويَّة، والضيافة الأصيلة والحكم الاجتماعي والتقوى الدينيَّة وغيرها من المناقب والخلال. وتنطوي أليغوريَّة البقاء

هذه، إذا جاز لي أن أَدعوها كذلك، على ازدواجيَّة إيديولوجيَّة لأنها تتمثّل نزعة المستشرق في السَّعي نحو الأَصل والأَصالة في الشرق (متجسدة، على سبيل المثال، في الفكرة الرومانتيكيَّة)، ومفادها أنَّ الماضي الأوروبي المتواري لا يزال حاضراً في الآخر «البدائي») ولأنها تتمثَّل، أيضاً، دور الرغبة الاستشراقيَّة في تقبُّل الآخر وثقافته دون الوقوع في فخ ذلك اللون من تمثُّل ثقافة السكان المحليين وتغليبها على ثقافة المستوطنين. فكما يتجلَّى ذلك في أليغوريَّة الإنقاذ الإثنوغرافي، فإنَّ تمثيلات آن للثقافة البدويَّة ومعاينتها بوصفها رعويَّة تضمرُ شعوراً لاواعياً من النوستالجيا الاستشراقيّة. غير أنَّ إعلاءها لمكانة البدو تنطوي على موقف نقدي تجاه المزاعم الأوروبيَّة في الإنقاذ، ويتوضح ذلك في سعيها نحو تحقيق المعرفة بالمحلِّي والحياة اليوميَّة للبدو. ولسوف أعمد في هذا الكتاب إلى استكشاف الكيفيَّة التي تغذِّي فيها أقطاب التمثيل المتعارضة هذه، بعضها بعضاً بالمعلومات، متيحة، بذلك، انبثاق وصف إثنوغرافي يعي الاختلاف الثقافي، لكنه يبقى ثاوياً في علاقات السلطة الكولونياليَّة.

ويتكئ كتاب «الحج» بوصفه عملاً ينتمي إلى الكتابة الاستكشافيَّة الفيكتوريَّة، على خطاب الاكتشاف؛ السائد آنئذ، لتحقيق غايته التمثيليَّة. فمنذ بِدء الرحلة، حين تنبِّه آن القارئ «بأن نجد، في مخيلة عرب الشمال، هي طريق مهولة وقاصية ولا يُعرفُ أحدٌ قصد تلك الديار من دمشق» (15:1). وحتى النهاية؛ التي تفاخر فيها بكونها

مغامرة بطوليَّة وأننا، كما تقول، قمنا بما لم تقم به القلَّة من الأوروبيين، إذا افترضنا وجود هذه القلَّة أَصلاً. (2:229) ويُظهر هذا أن سرد آن هو سردٌ مُصمَّمُ ومنتظم مع بلاغة الاستكشاف التي تؤكد قراءة ما يقوم به الرحالة من مغامرة. مما يجعل توصيفاتها الإثنوغرافيَّة تعملُ كسجلات اكتشاف. ويفسِّرُ خطاب الاكتشاف بما هو منضوٍ في تقليد المغامرة البطوليَّة، الرحلة كتحدٍ يتوجب على الرحالة المغامر اجتيازه. وتحتلُّ العقبات الجغرافيَّة والسيكولوجيَّة واللوجستية والسياسيَّة، موقعاً خاصّاً في كتب الرحلات الفيكتوريَّة. وكذا الأمر بالنسبة إلى سرد آن. فهي تميِّزُ في كتابها، مثلاً، رحلتهما، هي وويلفرد، عن «رحلات المتعة». وتصفها كجهد بالغ «الجدِّية» ينطلق مترافقاً مع «مجازفة كبيرة» لاستكشاف منطقة جرداء. «حيث يستحيل الاعتماد على المؤن الطازجة التي تشكِّل أَهم ضرورات الحياة» (1:21). ثم تمضي لتوضح كيف أَعدَّا ما يحتاجانه «للرحلة الاستكشافيَّة»، ذلك أنه لا يمكنهما ترك أي شيء للصدفة». ويُلْفَت نظر القارئ مراراً وتكراراً، طوال عمليَّة السَّردْ، إلى ما يقوم به الرحالة من مجاهدات ومُغالبات. وتروي آن بإسهاب صعوبات التنقل عبر الرمال العميقة في صحراء نفود. والمعاناة المتمثلة في الجوع والعطش وسطو الأدَّلاء الذين يتحولون إلى لصوص.

وتحتلُّ ثيمة المشقة موقعاً حاسماً بالنسبة لخطاب الاكتشاف، لأنها تعملُ على تحقيق الوظيفة الإيديولوجيَّة في الإعلاء من مكانة

المستشرق بوصفه مغامراً بطلاً. وهي تعودُ بآن، بسبب ذلك، إلى التقليد الذي انطلقت منه في تسجيل الحياة اليوميَّة في رحلة المستشرق. وتبرز آن، هنا، مثل المستشرقين الذكور، مغامِرَةٌ جسورة تتصدَّى لرحلة شاقة وتقهر بها العالم «العدواني»، وتعود إلى الوطن بصيد من المعلومات الاستراتيجيَّة والمعرفة المتعلقة بالآخر. ويستدعي عناء الرحلة وتغلُّب الرحالة عليه، معنى البطولة التي تعدُّ به إيديولوجيا المغامرات الاستشراقيَّة. فثمَّة حاجة موسوسة لاجتراح المغامرات. نقرأ: «الجمعة، كانون الثاني... وأَخيراً، اتفق لنا أن نقوم بمغامرة. فالألم المتعارض مع المتعة والعمل المنافي للتبطُّل والمشقة المتضادَّة مع الراحة؛ تلكم هي الخلال التي يتميزُ بها المستشرق المغامر عن السائح؛ وتلك هي ملامح المغامرة «الجديَّة» التي تزجُّ برحلة الاكتشاف داخل منظور بطولي. ولنقل بوجيز العبارة، توفِّر ثيمة المشقة شروط المغزى لرحلة بلنت إلى نجد. وهي تثيرُ تقليداً بطوليَّاً غربيّاً تعملُ وظيفته الأليغوريَّة على ممايزة رحلة بلنت عن رحلة التمتُّع».

وتتبدَّى ثيمتا التجربة والمشقة حاسمتين، أيضاً، لذلك النمط من النصيَّة في كتاب «الحج». فهما تعليان، بما تمثلانه من أَداة تأطيريَّة للوصوفات الجغرافيَّة الإثنوغرافيّة، من قيمة فعل الملاحظة غير البطولي. إذ إن فعل الاكتشاف في الكتابة الفيكتوريَّة الاستكشافيَّة يشتملُ، على نحو مفارق في سخريته، كما رأت ماري لويز برات،

على تجربة: المشاهدة السلبيَّة[1]. غير أنَّ الرحالة يصِّيرُ هذه «اللاحدثيَّة» مسألة مهمَّة بإسباغ السمات الدراميَّة على عبوره إلى منطقة مجهولة. وتمضي برات في محاججتها قائلة:

«بينما تظهر المحنة اللازمة لتحقيق الاكتشاف صلبة وعصيَّة على النسيان. فإن أنموذج الاكتشاف ذاته كما ساد أواسط العصر الفيكتوري لم يكن له وجود قائمٌ بذاته حتى ضمن إيديولوجيا الاكتشاف. وهو لا «يصيَّر» واقعيّاً إلا حين يعود الرحالة» «أو غيره من الناجين» إلى الوطن، ويدخله إلى مملكة الوجود عبر النصوص؛ ممثَّلة في اسم على خريطة، أو تقرير يُرسل للجمعيّة الجغرافيّة أو لوزارة الخارجيّة، أو جمعيَّة لندن ميشين، أو يوميّات، أو محاضرة، أو كتاب رحلة» (204).

يمثِّل «الاكتشاف»، بكلمات أخرى، ظاهرة خطابيَّة تمجِّدُ ملاحظة الرحالة بجعلها فعلاً بطوليّاً. إذ تَجلو اللحظة الدراميَّة في «اكتشاف بلنت» جبل شمرا تحوُّل المرئي إلى فعلي. نقرأ: 23 كانون الثاني: أنه لأشبه بالحلم أن أجلس هنا وأكتب مفكرَّة حول صخرة في جبل شمر. فحين أستحضرُ في ذهني كيف قرأت، قبل سنين خلت، تلك الرواية الرومانتيكيَّة التي سطَّرها مستر بالغريف ولم يصدقها أحد، وقَدْ تحدَّثت الرواية عن مملكة مثاليَّة في قلب الجزيرة العربيَّة، وأرض

(1) Mary Louise Pratt, Imperial Eye: Travel Writing and Transulturation (New York: Routldge, 1992), 201-8.

سعيدة لم يرها أحد سواه. وإني لأستذكر كيف بدا ذلك قصيّاً وغير واقعي، وكيف سمعنا، لاحقاً، بنجد وحائل وجبل شمر ذاته الذي امتزج اسمه بالرهبة حتى لدى البدو. وقد بدا ذلك واضحاً منذ ذلك اليوم الذي كنا فيه في حلب حين أجاب مستر «إس» على أسئلتنا الغائمة حوله قائلاً: من الممكن أن تذهبا إلى هناك. لماذا لا تذهبان؟ إني أشعر أننا حققنا أمراً عصياً على الآخرين. وهذا ويلفرد يعلن: أنه سيموت، إن مات الآن، سعيداً حتى لو قُطعٌ رأسانا في منطقة حائل. وقد كان القول الأثير لديه هو: أن كل الأمكنة تتشابه شبهاً تاماً، لكن جبل شمّر لا يشاكله شيء مما رأيت في العالم، إلا إذا كان جبل سيناء. وهو أكثر جمالاً من هذا الأخير.

يتصدَّر الشعور بالغبطة الذي بلغ حدَّ النشوة لدى رؤية الليدي آن جبل شمَّر، ملاحظاتها عن الكيفيَّة التي بدا فيها الموقع متنائياً إلى حد غير معقول في مخيلة الرّحالة. مما يجعلُ فعل الرؤية بذاته مُنْجَزاً دراميّاً. فهي تشددُ على فرادة جمال جبل شمَّر وخصوصيته. وتلفت الانتباه إلى شعورها بالظفر بتحقيقها ما لم يسبقها إليه غير نفر قليل من الناس. وتحمل تأملاتها المغتبطة، فعلاً، معنى الغزو والنصر. مما يحيلُ ما كان تجربة سلبيَّة في النظر إلى عمل بطولي. ويبسط هذا الجزء من المفكرة مثالاً شائقاً حول الكيفيَّة التي كانت فيها إيديولوجيا المغامرة مبثوثة في الثقافة الفيكتوريَّة. وكما في حالة نرفال، فإن رغبة آن في رؤية جبل شمَّر والكتابة عنه كانت متوسِّطة بتناص استشراقي جعل من الرحلة

إلى واحدة من أصعب المناطق وأبعدها في العالم استيهاماً. وتظهر غبطة آن الدور الحاسم الذي يلعبه خطاب المستشرق في إنتاج إيديولوجيا المغامرة في الثقافة الفيكتوريَّة. وعلى الرغم من استخدام آن للقراءة والحلم السالفين كي تبرز صعودها الحقيقي إلى جبل شمَّر، فإن فعل القراءة عمل كقوَّة فاعلة ومولِّدة للرغبة في ركوب المستحيل. فضلاً عن أنَّ فعل الكتابة، بداهةً، ألحقها بالتاريخ الاستشراقي وأدرجها في مجموع التناصات التي سيعلنُ عنها قرَّاءٌ آخرون.

وعلي أية حالة، فإن الوظيفة التوسطيَّة للتناص الاستشراقي ليست، إيديولوجيّاً، ذات صفة أحاديَّة، إذ تنطوي الكتابة «عبر التناصيَّة» على ملمح كتابي ضدِّي. فالتمثيلات الجديدة تحدُّ مشروعها الخطابي، دائماً، بصفات مائزة. وعليه، فإنها تضمِّن مخزونها بمصطلحات مضادَّة. وتجسِّدُ المراجعة؛ التي تقوم بها آن لرواية بالغريف، نمطاً تصحيحيّاً يجلِّي ما غبش في رؤية الأخير للجزيرة العربيَّة. ويتبدى وصفها لصحراء نفود مثالاً دالاً في هذا الشأن. نقرأ: «13/كانون الثاني: لقد أمضينا اليوم كله في نفود التي كانت رائعة وساحرة بصورة تجاوزت ما أملناه. فضلاً عن ذلك، فهي لا تماثل الوصف الذي قرأته عنها لدى بالغريف. إذ بَدَتْ للأخير كابوساً من الرُّعبِ المستحيل. وإذا كان من الصحيح أنَّه اجتازها في الصيف وأننا الآن في منتصف الشتاء. فإنَّه من غير الممكن أن تتبدَّل السِّمات الطبيعيَّة للمكان بتبدُّل الفصول. ويَعْسرُ عليَّ فهم غفلته عن ملامحه الرئيسة... فهي مُسيَّجة

بشجيرات الغادة ونبتة أخرى تُسمَّى «يرتا» التي تبدو، في مثل هذا الوقت من السنة التي لا تورق فيه، مثل كرمة معترشة ومتشابكة بكثافة. يقول راضي إن رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، جاء في يوم إلى حقل مزروع بالعنب وألفى بعض الفلاحين وهم يقلِّمونها. وحين سألهم ماذا يصنعون؟ وما هو هذا الشجر الذي يقلِّمون؟ فقد خشوا إن يستاء أو أنهم سخروا منه فأجابوا: إنه شجرُ اليرتا؛ وقد كان ذلك أول اسم خطر لهم. فرَدَّ الرسول مغاضباً: هي يرتا إن شاء الله. ولم تعد، مذَّاك، كرمة وما أَثمرت... وصحراء نفود، في واقع الأمر، يسكنها البدو معظم أوقات السنة. بما يخالف وصف أولئك النفر القليل من الرحالة الذين رأوا فيها مكاناً مفزعاً، وكل ما ينقص نفود هو الماء، فآبارها قليلة. وهي مسكونة بكثافة على الأطراف. وقَدْ أخبرنا راضي أن البدو لا يأبهون للماء في الربيع حين تعشوشب الأرض بعد المطر. إذْ تمتلئ ضروع النوق بالحليب. وهم يمضون الأسابيع بدون الماء ضاربين في مجاهل الصحراء الرمليَّة. (1: 156: 158).

تبدو هذه الفقرة التنقيحيَّة تصويباً لتمثيلات بالغريف حول نفود كما تتجلَّى في تصويبات الليدي بلنت لما تضمنته ملاحظات الأول من أخطاء. وهي تتوافق، بهذا، مع الممارسة الكولونياليَّة المتعلقة بجمع المعلومات. غير أن هذا المقتطف من المفكرَّة ينطوي، أيضاً، على نقد رقيق للمركزيَّة العرقيَّة لدى بالغريف والآراء السلبيَّة حول

الجزيرة العربيّة. إذ لا تتمرأى نفود لدى آن «كابوساً من الرعب المستحيل» بل موطنٌ «ساحرٌ» للقبائل البدويَّة؛ التي أتاحَ لها تكيُّفها مع السمات الطبيعيَّة للصحراء أن تسكن، قانعة، ما بدا منطقة جرداء. ويتجلَّى وصف آن، خلافاً لوصوفات بالغريف، مُتحرِّراً من المجاز والمقيِّدات الوضعيَّة. فضلاً عن كونه لا يؤسس لعلاقة هيمنة بين الناظر الأوروبي والمنظور الشرقي. كما تفعل روايات الرحالة الذكور من الفيكتوريين. كما يبدو سرد آن، أيضاً، واعياً تماماً لحقيقة أنَّ البدو يعاينون المنطقة على نحو مختلف. وهي تضمِّن منظورهم هذا في تمثيلاتها. فتدمج مثلاً قصة راضي الأسطوريَّة حول أصل شجرة يرتا والكيفيَّة التي تدبَّر بها البدو شحَّ المياه دون أن تتحقَّقَ من صحتها ودون أَن تقحم صوتاً سلطويّاً. ويواجه المرء، هنا، رغبة في فهم المعرفة المحليَّة، إذْ لا تحاول آن، كما يفعل زوجها بلنت، عقلنة كل شيء تبعاً للنظريّات الغربيَّة وفرضياتها، ولا تزعم أنها تمتلكها كما زعم معظم الرحالة الفيكتوريين.

ويتجلَّى اهتمام آن بالمعرفة المتعلقة بالمجتمع المحلي، أيضاً، في توصيفاتها لحياة البدو اليوميَّة. فرغم انخراط ممارستها الخطابيَّة، على نحو بيّن، في شبكة العلاقات الكولونياليَّة، فإن تمثيلاتها للثقافة العربيَّة، خلافاً لتمثيلات تشالز داوتي وبالغريف، تتكون من وعي حواري يسعى لإبراز المعرفة المحليَّة تبعاً لتعبير برات، ويظهر هذا جليّاً في روايتها للزيارة التي قامت بها إلى حريم ابن رشيد في منطقة حائل.

ولقد ذهبت في موقع آخر إلى أنَّ الحريم، بما يمثله من أنموذج أدبي سائد في الأدبيات الاستشراقيَّة، احتل موقعاً بؤريّاً في إسباغ الصفات الأيروسيَّة على الشرق. وقَدْ تبدى ذلك في الاستيهامات الأوروبيَّة المتعلقة بالشبقيَّة المنفلة والرغبة في السيطرة[1]. غير أن تمثيلات الليدي بلنت للحريم لا تناظر في شيء الصورة العنفيَّة والإيروسيَّة للحريم. ولقد سألت، في اليوم التالي لوصولها إلى منطقة حائل، الأمير إن كان بمقدورها زيارة حريمه. وقد أُجيب طلبها على الفور. وأعلمها أحدُ الخدم، لاحقاً، أن عموَّشة، زوجة الأمير الكبرى، مستعدة لاستقبالها. واقتادتها إلى مخدع النساء. ولا يضفي سرد آن، ولهذا دلالته، سمات دراميَّة على تعذُّر النفاذ إلى الحريم. ولا يعلي من قيمة زيارتها كأنْ يصوِّرها «اختراقاً» رمزيّاً إلى حقل سِّري ومقدَّس، كما تفعل الروايات الذكوريَّة السالفة. وتصوِّرُ آن الزيارة بوصفها حدثاً اجتماعيّاً عاديّاً يقومُ فيه المضيف بواجب الضيافة تجاه زائره. بل يُلمَسُ في سردها نزوعاً لإسقاط الملامح الإيروسيَّة عن الحريم. انظر، مثلاً، وصفها لملابس نسوة الحريم وحليهنَّ؛ وهي مادة مألوفة في التمثيلات الغربيَّة للحريم: «كان لكل سيدة ثوب كالعباءة لكنه مغلق كي يكون مُهيّاً للوضع على الرأس. وكانت ترتديه النساء دون

(1) Behdad, «The Eroticized Orient: Images of the Harem in Montesquieu and his Precursors,» Stanford French Review 13.2-3 (Fall-Winter, 1989): 109-26.

نطاق أو مَشدّ بما يجعلها كالشوال. وكانت هذه الأكياس والأَشولة مصنوعة من خامات فاخرة ومحبوكة بخيوط الذهب والحرير. لكنها ليست مريحة ولا جذّابة. وهي تخفي كل حسن... ويتكون حلق الأنف من حلقة رقيقة من الذهب، وعقدة من الذهب أيضاً، وحجر فيروزي موصولين بسلسلة تتصل بغطاء الرأس أو ما تدلَّى منه. ويوضع الحلق في المنخر الأيسر. لكنه يُنْزَعُ ويظلُّ متدلياً ريثما تنتهي من تلبسه من شرابها أو طعامها. ولقد اعتقدت وقلت إنها الزينة الأغرب، فهي حين تُنزع تظهر فتحة بشعة أحدثت في المنخر بصورة سيئة، وهي أكثر إزعاجاً للنظر من الثقوب التي في آذان الأوروبيين، غير أن للموضة أحكامها في منطقة حائل كغيرها من بقاع الأرض. وما كان من معارفي الجدد إلا أن ضحكن مما قدمته من نقد. فلقد ألفين هذه الحلي الصغيرة ألعاباً نافعة. وهنَّ يتلهَّين بها، فتارة يَنْزعْنها وأخرى يعدنها إلى مكانها بينما يتحدثن. كما بدا عظم الخاتم علامة على علو المنزلة. ولربما عُدَّ، بذلك، قطر الحلقة مقياساً لمكانة صاحبته (234–236)».

وإن المرء ليذهل على الفور لدى قراءته لهذه الفقرة من انعدام الانشغال في استثمار الوصوفات المتعلقة بملابس النساء وحليهن وسيلة لإثارة رغائب الرجل الإيروسيَّة. وإذْ ينأى الوصف السالف عن تقديم أَثر طاغ للتزيُّن الذي يجعل من نساء الحريم مواضيع مرغوبة وحلميَّة لاختلاس النظر في الأدب الاستشراقي الإيروتيكي. فإنه يخلق

أثراً غير إيروتيكي. ويستطيع المرء أن يستبين، هنا، نزعة استشراقيَّة إيجابيّة تجدُ المتعة في رصد ملابس النساء وحليهنَّ وتعدادها. لكن تصويرات آن تقوِّض الرغبات البصريَّة لدى القارئ الذكر، ولاسيما رغبة الانغماس في كنايات الإيروتيكا الاستشراقية. وذلك بإشارتها إلى العباءة بوصفها زيّاً غير ملائم وغير جذاب من المنظور الغربي. وكذا الأمر بالنسبة لحديثها عن حلق الأَنف. وعلى الرغم من أنَّ آن تعبِّرُ عن آرائها الشخصيَّة حيال ملابس النساء وزينتهنَّ فإنها تظلُّ، مع ذلك، مدركة للاختلافات المتعلقة بأنماط اللباس وحقيقة أنَّ مقاييس الجمال تتأسس ثقافيّاً. إذْ إن إيرادها لضحك النسوة من نقدها والعلاقة بين حجم حلق الأَنف والمنزلة الاجتماعيَّة يؤكدان إدراكها للتباينات الثقافيَّة.

وربما بدا حديث آن حول وجود الموضة في كل مكان حديثاً تقليديّاً، لكنه رغم ذلك، يؤسس لحظة مزدوجة يغدو الحاضر الإثنوغرافي عبرها مُمَشكلاً. إذ تنطوي الكتابة الاستكشافيّة، بما هي خطاب كولونيالي، على نزعة لموقعة الآخر في زمن يغاير حاضر الرحالة المتكلم طبقاً لما أظهره فابيان. لكن حديث آن ينطوي على زمن «متداخل ذاتيّاً» يقلق ذلك الأسلوب الذي يباعدُ بين الرحالة والآخر. وهو أسلوبٌ جرت عليه كتب الرحلات الفيكتوريَّة.

وتوحي هذه العبارة ونظائرها من العبارات الأخرى، مشفوعة بانشغال آن الحقيقي في اكتساب المعرفة المحليَّة، بفهم التواصليَّة

والتمثيل بصفتهما زمناً تشاركيّاً وعلاقة زمنية واجتماعيّة بين المُراقَب والمراقِب.

وتتجلى أهميَّة قلقلة الحاضر الإثنوغرافي في تشديد الرحالة على سياقيَّة فعل الكتابة. فلطالما عمدت آن إلى تسجيل لحظات الجلوس في ركن ما، أو على صخرة ناتئة أَو ما شابه. وتدوين ما شاهدته في مفكرتها. ومن ذلك قولها:

ولقد أَفدت من السكون الذي حلَّ ساعة الغسق لأكتب مفكرتي اليوميَّة. (2: 178). أو ما كتبته قائلة: «لقد تعمقنا في البلدة مع بزوغ الفجر وتوقفنا من جديد أمام السراي. حيث شرعت في كتابة مفكرتي ورسم سكيتش للمكان القديم الفاتن في غرابتهS. (222:2) وما من ريب أن آن أرادت من هذه الملاحظات منح صفة المُبَاشَرة لسردها. كما تدلل هذه الملاحظات على رغبتها الاستشراقيّة في «القبض» على واقعية اللحظة في خطاب تؤمُّه إرادة الحقيقة. وتأكد قراءتها، أيضاً، بوصفها لحظات ذاتيَّة الانعكاس، على الطبيعة السياقيّة وذاتيّة التداخل للممارسة الإثنوغرافيّة. إذْ تقحم هذه اللحظات الذات المبْصرة «I/eye» داخل تمثيلات آن. كما يبرزُ نص الليدي آن ذاتيتها وشرط كتابتها. بخلاف الكتابات الاستكشافيَّة التي ترفضُ السياقات الزمنيَّة والاجتماعيَّة للتمثيل، بدعوى الموضوعيَّة، عامدة إلى إبعاد المتكلم عن «المحال إليه». وهكذا، تنهضُ اللحظات ذاتية الانعكاس في كتاب «الحج» ذكريات نصيَّة تُذكِّرُ القارئ بما يُنكرُ،

غالباً، في الكتابات الاستكشافيَّة؛ مثل التعاصر بين الرحالة والآخر وذاتيَّة التمثيل.

استشراق الذكر، المستشرقة الأنثى

كان السير هنري راولينسون واحداً من أعضاء الجمعيّة الجغرافيَّة الملكيَّة الذين كتبوا بإعجاب عن تقرير ويلفرد بلنت حول الرحلة إلى نجد (كانون 8، 1879). وكان السير راويلنسون مستشرقاً مرموقاً وموظفّاً في وزارة الخارجيَّة. وتقدِّم تعليقاته الاحتفاليَّة سياقاً شيِّقاً للنظر في علاقة كتاب الرحلة لليدي آن بالنظام العام للإنتاجات الخطابيَّة الاستشراقيّة. نقرأ:

«مثلت الجزيرة العربيَّة انشغالاً دائماً لراولينسون. ومن الأكيد أن يكون كل الرحالة قد شاركوه الشعور ذاته. فهناك ضربٌ من الغموض الغريب الذي يغلفها، وهو ناشئ عن صعوبة اختراقها، ومما يتصفُ به سكانها من سِمات. وقَدْ مارس جبل شمَّر، دائماً، تأثيراً خاصّاً على مخيلته، ولاسيما خلال السنين الاثنتي عشرة التي أمضاها في بغداد. وكانت هناك صعوبة جمَّة في بلوغ ذلك البلد آنئذ. وكان ثمَّة رحالة كبير وعالمٌ بالعربيّة يعملُ ملحقاً طبيّاً في مقر المندوب السامي يدعى مستر جون روس. وقَد جابَ صحراء بلاد ما بين النهرين شبراً شبراً. وجاسَ خلال العديد من زوايا الجزيرة العربيَّة وأركنها. غير

أنه ما استطاع إلى جبل شمَّر سبيلاً... وعليه، فقد هنأ ويلفرد، مخلصاً، على رحلته. وكان سيبلغ تهانيه إلى آن كذلك لو أذنت له بذلك. إذْ يغدو ركوب المرأة الإنجليزيّة فرساً في كل من بالميرا ودمشق والارتحال عبر الجزيرة العربيَّة واحداً من أكثر الأمور إدهاشاً، فضلاً عن عبور منطقة ما كان الطبيب المتمرِّس قادراً على بلوغها، ثم الرجوع عبر طريق الخليفة. لقد كانت المأثرة الأكثر ادهاشاً التي لم ترضْ ذاتها فحسب، بل الأمة التي امتلكتها امرأة بمثل هذه المناقب[1].

إنّ تعليقات راولينسون التمجيديّة مثيرة للاهتمام بما تشكله من تعبير عن رغبة إبيستمولوجيَّة ذكوريَّة في «اختراق» المجهول والكشف عنه. إذ يعيدُ المستشرق التأكيد على أسطورة العودة إلى الحياة البدائيَّة، وعلى إرادتي المعرفة والسلطة لدى المستشرق. فالجزيرة العربيّة، كما تعلن عنها وجهة النظر الفجّة لدى المستشرق راولينسون، منطقة غامضة ومبهمة يثيرُ تمنُّعها رغبته في المعرفة و«إماطة الحجاب». كما تسلِّط عباراته ضوءاً كاشفاً على البنية البطرياركيَّة الصارخة لمؤسسات المعرفة الاستشراقيَّة. ورغم أن الليدي آن هي من جمع المعلومات حول نجد في عشرة مجلدات مؤلفة من يوميّاتها ومفكرتها، وهي التي أعدَّت رسومات الرحلة «التي كانت مبسوطة، عَرَضاً، على الطاولة

(1) Proceeding of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography 2 (February, 1880): 100, 102.

حين كان ويلفرد يقدم محاضرته، كما لو أنه يضيِّف بها أعضاء الجمعيَّة الملكيَّة» فإن آن شغلت موقعاً ثانويّاً بالنسبة للمستشرق الذكر، حين جلست بجوار زوجها صامتة، كما توجَّبَ عليها أنّ تكون فيما راح هو يعرضُ، دون خجل، «اكتشافاتهما» وكأنما هي اكتشافاته العلميَّة الخاصَّة. وقد اعترف بآن بوصفها امرأة رحالة تجتازُ الجزيرة العربيَّة، فيما أُقرَّ لويلفرد بكونه عالماً ومكتشفاً. فالرحالة الأنثى تمثل هنا الآخر المقصى الذي لا يتمُّ قبوله إلا بوصفه أَمارة على الاستثناء في حقل صنِّف حقلاً ذكوريّاً.

وتغدو إضمارات الازدواج الخطابي لدى آن أكثر قابليَّة للقراءة، في سياق هذا الحقل البطرياركي ذي النزعة الإبيستمولوجيّة، متجلِّياً في تعليقات راولينسون. إذ تتوزَّع تمثيلات كتاب «الحج» مقولتان اثنتان. ذلك أنه ينبغي عليها العمل ضمن تقاليد الخطابات الاستشراقيّة وضدَّ نزوعاتها السلطويَّة والمونولوجيَّة في الوقت ذاته. وهكذا، لم يكن بمقدور رحّالة أُنثى، مثل آن، تجنُّب السلطة الثقافيَّة والمعدَّات الإبيستمولوجيّة للاستشراق. ذلك أنَّ رغبتها في تحقيق المعرفة بالجزيرة العربيَّة ومشاركتها في إيديولوجيا المُغامرة وخطاب الاكتشاف في سردها يظهران استحالة شغل موقع خارج التشكيل الاستشراقي. فلم تؤمِّن المؤسسات؛ مثل الجمعية الجغرافيَّة ووزارة الخارجيّة، وحدها، الرحالة؛ مثل عائلة بلنت، بالمعرفة التقنيّة والأدوات لاكتشاف المناطق «المجهولة» مثل نجد. بل ثمة الاستشراق أيضاً الذي أَنتج، بما هـو قوّة

ثقافيَّة تتجَّلى في حـالة راولينسون، انشغالاً رومانتيكيّاً حفَّز الرحالة الفيكتوريين على خوض المغامرات. وعليه، تتبدَّى كتب الرحلات، سواء أنتجها الرجال أو النسـاء، خطاباً بنويّاً ومتبنّـى «(af) filial)». فهي تتضمَّنُ تبنِّي المؤسسات للسلطة الاستعماريَّة وضرباً من العلاقة البنويَّة مع التمثيلات الاستشراقيَّة الأخرى. وعلى الرغم من أن التبني والبنوَّة الاستشراقيين أمران لا خلاص منهما. فإنهما، أيضاً، منتجان للتغيُّر والانزياح. ويصدق هذا، بصورة خاصَّة، على أمثال آن بلنت من الرحالة؛ التي يبدو أنّ موقعها الهامشي في حقل الاستشراق، بوصفها امرأة، استولد لديها وعياً حواريّاً طبع التحول المراوغ في ممارستها التمثيليَّة. وقَدْ نأى بها ذلك عن بعض التقييدات المهيمنة في الاستشراق العلمي. وتظهر التأمليَّة الذاتيَّة في الكتابة حول الثقافة والانهمام بالثقافة المحليَّة والشعور بالتعاصر مع البدو، أمثلة على القطيعة مع الخطابات الاستشراقيَّة المهيمنة. وتوحي هذه التحوُّلات بأن تأسيس المعرفة الاستشراقيَّة وإنتاجها، تأتيان معززتين بالمؤثرات الفاعلة للاختلاف والانزياح. ولا يسائلُ سرد آن شرعيَّة أنماط التمثيل الاستشراقيّة المهيمنة، بل إنه يوظِّفها وفق طرائق تحرِّف سلطتها وتوسِّطُ إمكانات جديدة للتمثيل. وإذا وضعنا ذلك بصيغة أُخرى قلنا أنَّ عمليَّة إعادة إدماج السلطة الاستشراقيَّة هي دائماً منتجة للتغيُّر.

ولكن يتوجَّب التأكيد، أن هذه التحوُّلات الخطابيَّة مُنْتَجة في ثنايا النسق الاستشراقي بوصفها جزءاً من جهازه الخطابي. فهي، على

نحو طريف بمفارقته، لا تخلخل الممارسة السائدة للسلطة ولكن تزيد من قوتها. وبقدر ما تمتلك التحوُّلات الخطابيَّة وظيفة تحويليَّة، يكون الاستشراق في احتياج إليها بوصفها عناصر تشكيليّة يعيدُ النظام عبر توسِّطها بناء نفسه وإعادة قولبتها. فليس كتاب الحج، مثلاً، متضادّاً مع خطابات الاكتشاف والمغامرة الاستشراقيَّة الذكوريَّة. بل إنه، كما أَظْهرت، يؤسس نصّاً تخالفيّاً في علاقته بها. ولكن يعاد إدماج نواتجه ضمن النظام الأوسع في الإنتاج الاستشراقي. إذْ تظهر ممارسة آن الخطابيَّة واستقبال الجمعيَّة الجغرافيَّة الملكيَّة الشديد لها، أنَّ الاختلاف علامة على الإنتاجيّة في نظامي المعرفة والسلطة الكولونياليين. وأنَّ استراتيجيّات الهيمنة غالباً ما تنتجُ تخالفيّاً. وأنَّ الرغبة الخلافيَّة في الآخر يمكن أن يعاد تضمينها، دائماً، في إيديولوجيا المغامرة وخطابات الاكتشاف.

الفصل السادس

الله أكبر! إنه امرأة: الكولونياليّة، والتشبه بالرجال، والمستشرق الطفيلي

«إنَّ الطُّفيلي هو ذات التحوُّل وموقعها».

ميشيل سير

تبدو القراءة والكتابة المتعلقة بالسيرة الغيريَّة، كما أنتوي أن أفعل، أمراً ساذجاً إن لم نقل ممارسة «متخلِّفة»، حين تأتي في مناخ فكري بات فيه موت المؤلف بدهيَّة نظريَّة. فضلاً عن ذلك، فإني حين أُواجه بما يظهر أنه سيرة ذاتيَّة، مثل سيرة إيزابيل إيبرهاردت الذاتيّة، لا أقدر على مقاومة الإغراء في تخيُّل الشخصيَّة التي تكمن وراءها، ومقاومة السعي لفهم مغزاها التاريخي في هذا السياق. إذْ تقاوم كتابات إيبرهادرت المسافة التي تقتضيها الممارسة النقديّة؛ وتستدعي هالتها الأيقونيَّة انشغالاً سيريّاً «غيريًّا وذاتيّاً» يحثُّ المرء على قراءة النّص عبر علاقته بمخزون صور الذات خاصته[1]. فأنا لا أستطيع أن أفصل

(1) ليس هناك من عمل حول إيبرهاردت، فيما أعلم، لم يأْخذ شكل السيرة الغيرية، وليست الأعمال النظريَّة استثناءً بهذا الشأن. فهي تعرض سجالاتها برجوعها إلى التفاصيل السيرية. ومنها: =

نفسي عن المُتخيّل الآسر في حياة إيبرهاردت لدى قراءتي لمفكراتها وملحوظاتها وقصصها. كما يجعلني ذلك منشغلاً في ذلك الضرب من تعيين الهويَّة السيريَّة لديها. مُجسَّدة في مغامراتها الفضائحيَّة، وتأقلمها مع المنفى، واقتلاعها وتشرّدها الكئيب؟ ولمَّا كان تجسُّداً للاقتلاع[1] فإن المتخيَّل لدى إيزابيل يقصي للحظة انشغالي النقدي. منتجاً، عوض ذلك، رغبة شخصيّة، في كتابتي الخاصّة، لاختبار عبور الحدود العرقيَّة وحدود الجنوسة. وهكذا، يغدو الانشغال البيوغرافي في عمل إيبرهاردت ضرباً من الانشغال السِّير ذاتي الذي يستحيلُ إلى ممارسة للكتابة حول حياة ورحلة آخرين. وينطوي الإخبار عن قصة رحلة قام بها امروٌ آخر إلى الشرق، بالنسبة لي، على اتجاه في تعريف طائفة معقدة من العلاقات الذاتيَّة التي تتحدىَّ التمييزات الثنائيَّة مثل الذات/الآخر، والرجل/المرأة، والشرق/الغرب، والمُسْتَعْمِر/المُستَعْمَر. ومهما يكن من أمر، فأَن تكتب من موقعيَّة سيريَّة «غيريَّة كانت أم ذاتية» لا يقترح نمطاً نرجسيّاً من القراءة يغدو بها الآخر

= Denise Brahimi, L'oued et al Zaouia: Lectures d'Isabelle Eberhardt (Algiers: Office de publication University, 1983); Lara Rice «Normal Thought: Isabelle Eberhardt and the Colonial Project, Cultural Critique 17 (Winter. 1990-90:151-76; and Marjorie Garber «The chic of Araby: Transvestism and the Erotic of Cultural Appropriation, «in vested Interests: Cross-Dressing and the Cultural Anxiety (New Yourk: Harper Perennial, 1991), 304-52.

(1) Graber, «Chic of Araby» 328.

حجة لتعيين هوية ذاتيّة مبتذلة. فلا يُعبَّر عن المرجعيّات الذاتيَّة بلغة الشرح بل عبر ممارسة اعترافيَّة. ولا تقتضي قراءتي تأكيداً على قيمة المؤلف كذات صاحبة امتياز تأصيلي، فيكون ذلك على حساب النص. ذلك أن إيبرهاردت لا تحتلُّ لحظة متميزة في أنماط تَشَكُّل نصوصها[1].

ويكمن موضع الرهان هنا في ضرب من السياق الذي يجسر الفجوة النظريَّة، «التي أوجدها التلقي اللاسياسي لدى اتجاه ما بعد البنيويَّة في الأكاديمية الأمريكيّة» بين الخطاب كممارسة والذات الناطقة كممارس[2]. وأنا لا أقصدُ من رجوعي إلى التفاصيل التاريخيَّة والسيريَّة تقويض النص ذاته. ولكن توكيد وضعيته كممارسة اجتماعيَّة محدَّدة. وكنظام من التبعيَّات الذي تمثُّل فيه الذات متغيِّراً أو متحوِّلاً[3]. ولما كانت منغرسة في الواقع التاريخي للإمبراطوريّة

(1) أتفق، فيما يتصل بهذا الأمر، مع ميشيل فوكو ورولان بارت في نقدهما للامتياز الممنوح للمؤلف بوصفه نقطة الأصل، انظر:

Foucault, What is and Author, «in Image, Music, Text, Trans. Stephen Health (New York: Hill and Wang, 1977), 142-48.

(2) CF. Vincent Percora, «What was Deconstructions? Contention 1.3 (Spring 1992): 59-80.

(3) لا تعني قراءتي لنصوص إيبرهاردت عبر السيرة الغيرية التي تناولت حياتها أنني أنظر إلى الخطاب البيوغرافي بوصفه ذلك النمط من التمثيل الذي يتميَّز «بصحة أكبر» من تلك التي للعمل الأدبي. بل إنني، على النقيض من ذلك، أنتقد المرجعيَّة الزائفة للخطاب السير الذاتي. وأنا أستعين بها كقصَّة إخباريَّة ربما عاونت على قراءة نص سير ذاتي مثل نص إيبرهاردت.

الفرنسيّة، فإن رواية الانخراط الشخصي والسياسي لإيبهاردت في شمال إفريقيا تتطلّب، بصورة لا مفرَّ منها، معالجة سياقيَّة تعبرُ الحدود النصيَّة والذاتيَّة والجنسيّة والتاريخيَّة[1].

وعليه، فإني سأصبُّ اهتمامي، فيما يلي من صفحات، على السنوات السبع التي تقع في الفترة بين الأعوام 1897–1904م التي أمضت فيها إيبرهاردت معظم وقتها في شمال أفريقيا. حيث عاشت، متخفيَّة كرجل شرقي، حياة مغامرة ملأها التشرُّد والتصُّوف والانخراط في المشروع الكولونيالي آخر الأمر. وقد كتبت إيبرهاردت إبّان تلك الفترة، مدفوعة برغبة جامحة لامتلاك اسم أدبي، العديد من القصص القصيرة، والملحوظات، واليوميَّات، والمقالات الصحفيَّة ورواية. وقد حرَّر فيكتور باروكاند ورينيه لويس دويون هذه الكتابات جميعها تقريباً، وتمَّ نشرها بعد وفاة إيبرهاردت في مجلة «الرسالة الجزائريّة» وغيرها من المجلات الكولونياليّة. ولما كان مقتربي في هذا الفصل مقترباً سيريّاً. فإني سأركز على أعمال إيبرهاردت «غير الأدبية» لأبني مخزون الصور لديها بوصفه تيه ذات استشراقيّة. فما أواجهه في هذه السِّير ليس ذلك النمط من تمثيل الآخر

(1) –Kaja Silverman Essay «White Skin، Brown Masks: The Double Mimesis، or White Lawrence in Arabia، «Differences 1.3 (Fall 1989): 3–54،

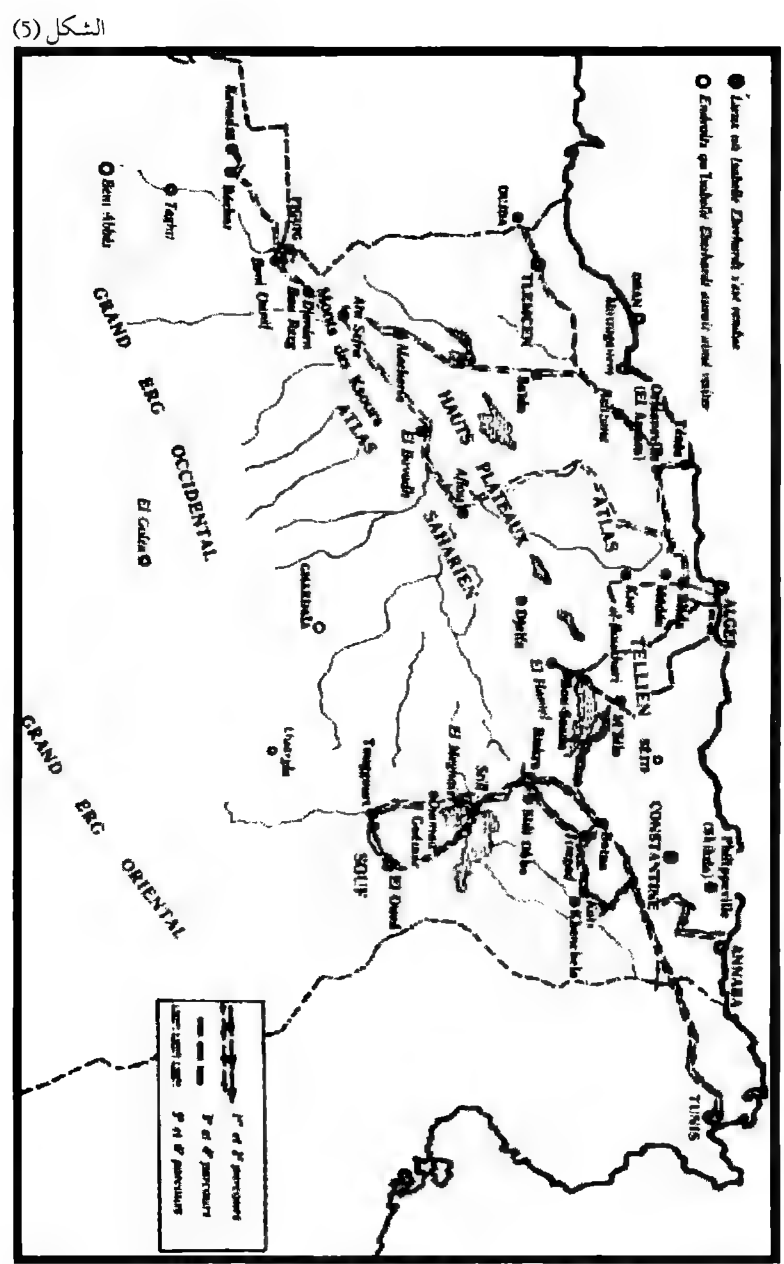
وقد كان هذا العمل ملهماً لي في محاولتي لوضع كتاب إيبرهاردت؛ رحلة في شمال أفريقيا، في سياقه.

الشرقي بقدر ما هو استكشاف للتيه الذي جاء في الآخر. وليس ذلك النمط من الكتابة التي تعملُ على إسباغ صفات غرائبيّة على الشرق، بل تعملُ على مفصلة اختلافها عبر الصورة الذاتيَّة للمواجهة الاستشراقيّة[1]. ويتجلّى خطابها بوصفه نمطاً من المفصلة التي تفرضُ «عجزاً في التمييز» تبعاً لتعبير جاربر، أو طريقة في التمثيل تطمسُ الحدود التمثيليَّة للمستشرق والشرق، وللمُستَعْمِر والمسْتَعمر، وتعيد تأكيد هذه الحدود في الوقت عينه.

ولما كان متموقعاً في أطواء الاقتصاد السياسي للاستشراق، يتبدّى خطاب إيبرهاردت المجازي ذا نظام طفيلي. وعليه، فإنه مزدوجٌ سياسيّاً. وأنا أستخدم المصطلح «طفيلي» تبعاً للمعنى الذي يعطيه إيَّاه ميشيل سير. وهو يستخدم هذه الكلمة بدلالاتها المتعددة. فهي تعني الطفيلي البيولوجي الذي يتغذّى على مثيله من المخلوقات، وهي حيناً الطفيلي الاجتماعي «الضيف الثقيل» وهي حيناً آخر الطفيلي المتعلّق بالتواصل؛ أي «الضجيج أو السكون في قناة التواصل». ويستثمر سير هذه المعاني جميعها ليظهر كيف أن الطفيلي يشقُّ النظام باستباحته لبنية التبادل. غير أنه يحدثُ، بفعله هذا، نظاماً معقداً وجديداً. ويشاكل الطفيلي، تبعاً للمعنى الثالث، شخصيَّة المتشبَّه بآخره الجنسي. وذلك بما يؤسسه من عنصر صدعي يتخلّلُ التبادلات

(1) – يناظر عمل يبرهاردت، بهذا المعنى، عملي نرفال وفلوبير اللذين جرت مناقشتهما في الفصول السالفة.

الشكل (5)



خارطة تشير إلى الأماكن التي مكثت فيها ايبرهاردت وتلك التي زارتها.

الثقافيَّة عبر تحديه لمنطقها الثنائي. غير أنَّ المتشبِّه الطفيلي، كما أرى، هو ذات منشطرة تجعلها الازدواجيّة هشَّة، مما يهيِّئه للاسترداد من جانب النظام الكولونيالي. ولقد قام الجنرال لايوتي، في الواقع، باسترداد جثة إيبرهاردت من بين الحطام الذي خلفَّه الطوفان الذي أغرقها عام 1904 في سد أورنياس. وتمثِّلُ أعمال إيبرهاردت، بما تجسِّدُه من مفصلة للتماهي الفضائحي مع الآخر، إقلاقاً في الخطاب الكولونيالي الاستشراقي، عاملة على خلخلة نظامه ومنكرة لعلاقات السلطة القمعيَّة لديه. ولكن بسبب من معرفة نصوص إيبرهاردت بالآخر، وبما هي شهادة على التقييدات الاستراتيجيَّة للنظام الكولونيالي، فإنها تستحيلُ إلى مصدر من المعلومات تفيدُ منه السلطة الكولونياليَّة التي تعارضها. مما يتيحُ للنظام إنتاج كيان كولونياليّ أكثر فاعليَّة. ولهذا، فإني أخالف طرح جاربر حول الطبيعة التجاوزيَّة لمواجهة إيبرهاردت الكولونياليَّة. وتتحدَّد مساجلتي بفهم مؤدّاه أن المتشبِّه الاستشراقي بآخره ينطوي على طرف ثالث بين المُسْتَعْمِر والمُسْتَعَمر الذي يعزِّز دوره التوسطي انتقالاً سلساً وفعليّاً لعلاقات السلطة بينهما.

الاقتلاع والرغبة في المشرق

كانت إيزابيل إيبرهاردت شخصيَّة مقتلعة منذ الولادة. فقد ولدت في فينا عام 1877م أثر علاقة غير شرعيَّة. وكانت أمها الأرستقراطيَّة؛ نتالي دي موردر، قد نفيت من روسيا. أما عشيقها ومعلم أطفالها

فقد كان يدعى ألكسندر تروفيمسكي. وقد نشَّأَ هذا الأخير ابنته غير الشرعيَّة؛ إيبرهاردت، تنشئة الصبيان في المناخ المغلق الذي كان مسرحه فيلا نوفي. وغنيٌّ عن القول أن هذا التعليم أشعل لدى إيبرهاردت رغبة لا ترتوي في الفرار إلى «مكان آخر». وقَدْ اكتسبت في سني حداثتها معرفة بالإسلام وتعلمت العربيَّة على معلِّمها/والدها الفوضوي[1]. واكتشفت، في الفترة ذاتها، عمل لايوتي الاستشراقي الذي عثرت فيه على سلوى في سجن منفاها. فقد هيّأت تأملات لايوتي السوداويّة، وحسه العميق في الفرار إلى الآخر، وتصويراته الغرائبيَّة للشرق بوصفه بديلاً مرغوباً عن أوروبا التي أصابها الانحطاط، أرض أحلام استشراقيَّة[2]. وقَدْ شرعت إيبرهاردت، لإكمال رؤيتها الأدبيَّة،

---

(1) لقد رجعت إلى غير رواية سيرغيريَّة حول حياة إيبرهاردت كي أتحدَّث عن قصة انخراطها في شمال إفريقيا. ولا أقصد من هذا، بالطبع، إدعاء الموضوعيَّة أو إسباغ سلطة إيديولوجيّة على سردي. ومن هذه الأعمال التي كانت ذا عون كبير لي في محاججتي:

«Annette Kobak Isabelle: The Life of Isabelle: The Life of Isabelle Eeberhardt (New York: Vintage Books, 1988).

وقد أَفدت أيضاً من:

(Delacour and Jean-René Huleu, Sables, Le Roman de la vie d'Isabelle Ebrehardt (Paris Edition Liana Levi, 1986) and Francoise D'Eaubonne, La Couronne de Sable M (Paris: Flammarion, 1967).

(2) استشهدت إيبرهاردت، على نحو مطَّرد، بأعمال لوتي في مفكرتها اليوميَّة. مما يؤشر على مدى انسحارها بالمستشرق. ويواجه المرء الكثير من ثيمات لوتي في كتاباتها، ومنها السوداويَّة الشرقيَّة وصورة الشرق اللتين برزتا ثيمتين مذهلتين.بما تمثلانه من موقع للتحرر الشخصي.

في مراسلة موظف تونسي؛ يدعى علي عبد الوهاب، وضابط فرنسي؛ هو يوجين ليتورد. وقَدْ بصَّرها الأخير بالإسلام والوضع الجغرافي-السياسي لشمال إفريقيا. مفاقماً من رغبتها في الارتحال إلى المغرب، وقَدْ تحقق حلمها للعيش في الشرق في حزيران من عام 1887، حين انضمت هي وأمها إلى أخيها غير الشقيق؛ أوغسطين في العاصمة الجزائريَّة، حيث استقرَّت في الضاحية العربية القديمة واعتنقت الإسلام. تلك الخطوة التي أسَّسَتْ لحظة نضج بالنسبة إليها، وألهمتها في كتابة سلسلة من الاسكيتشات التي تصوِّرُ الحياة المحلِّية في العاصمة الجزائريَّة لمجلة أثينا. ولكن ما لبثت في هذه الفترة الفوّارة بالسعادة أن انطوتْ على ذاتها. فقد قَضَتْ أمها في نوفمبر من العام 1897م. مما أركسها في حالة من الذهول، ثم في «غيابات الحزن» الذي لازمها طوال عمرها القصير. وانخرطت طوال السنة اللاحقة في علاقة رومانسيَّة جامحة مع دبلوماسي تركي في جنيفا، ثم في سلسلة من العلاقات العابرة في المدن السياحيَّة[1]. وقفلت عائدة إلى شمال أفريقيا عقب وفاة تروفيمسكي في حزيران من عام 1899، التي حرَّرتها من الدور الأبوي للوصي. وإذْ لبست زيَّ بحار، فقد استقلَّت قارباً إلى تونس، ثم اكترت منزلاً صغيراً في الضاحية

(1) لطالما أُشير إلى إيبرهاردت بوصفها امرأة «متوحشة» فقد جعل منها شغفها بالعلاقات الجنسيّة «غير السويَّة» مع البحارة والرجال العرب موضعاً للثرثرة والتقولات في أوساط المستوطنين الفرنسيين الذين مثَّلت علاقاتها برجال شمال أفريقيا تهديداً لهم. إذ يعبر هذا اللون من العلاقات الحدود العرقيَّة والثقافيّة التي ترتكز عليها السلطة الكولونياليّة.

الشكل (6)



ايبرهاردت مرتدية زيَّ رجل شرقي.

العربيَّة من المدينة؛ حيث يكون بمقدورها الانغماس في حلم شرقها القديم». وتُقدِّم أعمالها؛ «ساعات في تونس» و«خريف في الساحل التونسي» رواية تفصيليَّة لحياتها إبَّان تلك الفترة.

وتحكم هذه النصوص، بما هي خطاب مبادأة استشراقيَّة، «علاقة طفيليَّة» مع خطابات المستشرقين المبكرين، مثل لوتي ونرفال. فهم يجترُّون تجربة الافتتان بالفرار لدى الرحالة المتأخر مصحوبة برؤية تنظر إلى الشرق بوصفه موقعاً للتحرُّر الشخصي، أو بديلاً جغرافياً يتعالى على «الانحطاط الفج» الذي عرفته فرنسا أَواخر القرن

التاسع عشر. إذ يتبدَّى شرق إيبرهاردت آخر مرغوباً به لا عالماً غريباً. ومكاناً لا يمكِّنها من تجنب «شرور الماكنة الاجتماعيَّة الأوروبيَّة»، فحسب، وإنما تحاشي اصطراعاتها السيكولوجيَّة الخاصَّة. ولما كانت إيبرهاردت حالة مُتَأخِّرة تغمرها الرغبة في الشرق وتتوسَّطُها تناصيّات استشراقيَّة، فإنها غالباً ما تصفُ، بنغمة رومانتيكيّة، المباهج التي جلبها لها المغرب بما فيه من «سوداويَّة أبديَّة» «ومباهج حلوة للأصباح» و«نهايات المساء»، مما يمنح شعوراً متفرِّداً بالسكينة لدى المستشرقة الشابَّة[1].

وتعلي إيبرهاردت، بما هي مقتلعة، من قيمة تشرُّدها في الشرق بوصفه سلباً لما هو «سائدٌ» وإنكاراً للنظام الأوروبي. وكانت، كما أشار العديد من القرَّاء، تمقتُ المكننة وجاهدت لتجنب المؤسسات الانضباطيَّة في أوروبا عبر حياة الترحُّل والمغامرات في الشرق. ظنّاً منها أن التشرُّد يمثِّل حالة من التحرر... وأنه ضربٌ من الحريَّة. ولقد يممت وجهها شطر تونس ساعية وراء «حلم شرقها القديم، مشعشعاً وموحشاً في الضواحي القديمة الممتلئة بالظلمة والسكون» (27، 29) وبارتدائها «الزي البدوي الذي يذيب الفروق بين الأفراد، كان بمقدورها أن تُغْرق ذاتها في المباهج الحسِّيَّة الحلميَّة دون شعور بالذنب» (29، 30). وقَدْ رأت، بما تملكه من افتتان عميق بحياة

(1) Isabelle Eberhardt, Oeuvres Completes. Ecritc sue le Sable, Vol. 1, ed. Marie-Odile Delacour, and Jean-Rene Huleu (Paris: Grasset, 1988).

الترحُّل، في صور الاستقرار تهديداً لذاتيتها. فأن يكون لها منزل أو عائلة أو ممتلكات أو مكتب رسميّ يجعل منها عجلة قيِّمة في الآلة الاجتماعيّة. ذلك أن هذه الأشياء لا تعدو كونها «شكلاً مختلفاً من العبوديَّة التي تمنعنا من التواصل مع أمثالنا من الخلق»(28).

مهما يكن من أمر، فإن الترحل لدى إيبرهاردت هو ترحُّل منشطر إيديولوجيّاً. فهي تقوِّض المنطق الكولونيالي والبطريركي وتقع ضمنه في الآن ذاته. فإذا عاينا المسألة على مستوى السَّطح على أقل تقدير، فإن تنكرها للثقافة الغربيَّة يخبرُ عن نقد مضاعف لتثمين البرجوازيَّة البنية العائليَّة كما التنميطات الاستشراقية المتعلقة بمقولة التفوُّق الأوروبي على التخلُّف الشرقي.

ويبدو شعور إيبرهاردت بالاقتلاع وقَدْ زوَّدها برؤية نقديَّة، جاعلاً منها عامل إقلاق في النسق الاستشراقي الذي أَنتجها بوصفها عُسْراً من أَعساره. وإذا انطلقنا من «هوامش» العقلانيَّة الأوروبيَّة، قلنا إن استشراق إيبرهاردت يحملُ صراعاً هادئاً ضد الواقع الغربي، وينكرُ إرادته الميتافيزيقيّة للنظام والتنظيم، مجسَّدة في المؤسسات الانضباطيّة مثل المنزل أو العائلة. فأَن يكون المرء هائماً، ولاسيما كمتشبه طفيلي، هو في هذا المقام شكلٌ من الاحتجاج السياسي ضدَّ الضبط الاجتماعي في النظام الأوروبي وإرادة السلطة المتمركزة ذكوريّاً لديه.

غير أنّ هذا النقد المثالي للوعي الأوروبي يتمفصل، بصورة طريفة

في مفارقتها، عبر الاستخدام اللاواعي للغة الإمبراطوريّة. ويعيد ذلك النمط من المفصلة إدراج تمرُّدها خلال أنظمة السلطة التي كانت تسعى للتعالي عليها. تقول:

أي سيِّد يستطيع منافسته في جبروته وثروته؟ فقلعته لا تأتي عليها حدود. ولا يحكم إمبراطوريته قانون. ولا تضائلُ جاذبيته من عبوديَّة، ولا وصب يحني هامته نحو الأرض التي يمتلكها، والتي منحته نفسها بكل طيبة وبهاء.

ويؤشِّر استخدام إيبرهاردت لضمائر المذكّر، واستعمالها لمفردات الإمبرياليَّة في وصف روحها «الحرَّة» ورغبتها في التجوال، على ما يحكمها من تقييدات خطابيَّة لدى مفصلتها لممارسة جديدة في المواجهة الاستشراقيّة. فلا «خارجَ» للغة الإمبراطوريّة. وعليه، فإن ما تحدثه المشاغبة من ضجيج لا يمكن إنتاجه إلا ضمن معايير النظام الخطابي لهذه اللغة. ولكي نضع ذلك بصورة مختلفة إلى حد ما نقول: إن الرغبة التي تقصد إلى قهر حدود النظام متوسَّطة بالرغبة الاستشراقيّة في المعرفة والسلطة، ونتيجة، فإنها تقتضي عودة لاواعية للانتظام الخطابي المتصل بهذا القانون. إذ لا يمكن للتشرُّد، كفعل تجاوزي، أن يمفصل حرية إيبرهاردت إلا عبر المصطلحات الذكوريَّة. وخلال البنية القهريَّة للإمبراطوريّة ومعقلها. فتتوافق لذة الهامشي لديها مع سلطة المُهَيمْن. وتتموقع رغبتها في الحريَّة في حدود السائد. وليس من عقبة تمنع التشرُّد المتحرر من تخصيص فضاء لا متناه أَمامها. وهي

تغدو في موقع المسيطر والممتلك للأرض «الحرَّة» حين تعيِّنُ ذاتها في خانة المُسْتَعْمِر.

لكن القول بأنه لا خارج للغة الإمبراطوريَّة أو لعلاقات سلطتها لا يعني أن المستشرق الطفيلي محكوم باستنساخ الخطاب الكولونيالي. بل إنه يعرِّف الرغبة في الشرق بوصفها إقلاقاً أو ضجيجاً ينبعث من ثنايا الخطاب الاستشراقي. وبكلمات مغايرة، فإن الرغبة في الشرق، بما هي ظاهرة متوسِّطة، تتأسس، بالضرورة، تبعاً لمنطق الرغبة الاستشراقية في المعرفة والسلطة. وعليه، فإني أرى أنَّ إمكانية مفصلة هذا الضجيج بوصفه ضرباً من الخطاب المضاد؛ المتَّخذ شكل تماثل مرغوب مع الشرق الذي يشكِّلُ موضوعاً لمعرفة المستشرق، تتبدَّى متواشجة مع علاقات السلطة الكولونياليَّة التي تتجلَّى سبباً ونتيجة لهذا الضجيج. إذْ تعتمدُ الطفيليَّة الاستشراقيّة لدى إيبرهاردت على الخطاب والسلطة اللذين تسعى إلى التحلُّل منهما. وهي، بذلك، معرضة للاسترداد من جانب هذا الثنائي؛ السلطة والخطاب. ولنسلط ضوءاً كاشفاً على هذه النقطة. وذلك بإمعان النظر في تورُّط إيبرهاردت مع مجموعة من العملاء الاستعماريين خلال رحلتها إلى الساحل التونسي.

الترحال مع المستعمرين

لما ألمت بإيبرهاردت واحدة من نوبات الإحباط المعتادة، عقدت العزم، في خريف عام 1899م، على القيام برحلة في القطار تأخذها على امتداد الساحل الجنوبي الشرقي لتونس.

«دون معرفة تربطها بأي من الناس. حيث تمضي على غير هدى ودون تعجُّل» (48) وقَدْ رافقت، وهي في حالة من التشرُّد والفقر، عميلاً استعمارياً يدعى سي الأرحبي. ثمَّ تطفَّلت على طائفة من الجنود الجزائريين في الجيش الفرنسي «spahis»[1]. وكتبت عن هذا تقول: لقد كنت شاهدة، طوال شهرين، على ما يفعله هؤلاء الناس؛ الذين لم أعرفهم إلا حين ارتحلتُ معهم، وكيف يحيون حياة الترحُّل والتطفُّل. وتشخصُ علاقة التبعيَّة المتطفلة مع الأرحبي ومجموعة من «السباهيين» مثالاً على موقف إيبرهاردت السياسي المزدوج تجاه الإمبراطوريَّة. واتسعت هذه العلاقة لتغدو مشاركة في أغراض الحملة. فقد قرَّرت، بعد أن ضجرت من تبطِّلها، مد يد العون للأرحبي في عمله الإلزامي المتعلق بجباية الضريبة التي فرضها الاستعمار الفرنسي على كل مواطن من السكان المحليين. فعلى الرغم من إدراكها لطبيعة «عملها الشرير»، فإنها عملت، وإن بتمنُّع، كاتبة للعدل تُعينُ عميل الاستعمار على حبس المحلِّيين الفقراء ومصادرة ممتلكاتهم وذلك

(1) السباهي «spahis» مواطن شمالُ أفريقي انضمَّ إلى الجيش الاستعماري وتبنَّى المواطنة الفرنسيَّة، وكان مكروهاً من شعبه.

لتخلفهم عن دفع الضرائب. ومع ذلك، فقد بصَّرتها مشاركتها في هذا الفعل القمعي بقسوة الاستعمار. مما أذكى وعيها بدرجة جعلتها تحرِّرُ تقريراً يتوسَّل بلاغة مضادة للاستعمار. وكان يخبر عن انتشار المأساة والبؤس اللذين يمتدان على طول الساحل التونسي؛ تلك المأساة التي أسهمت إيبرهاردت، على نحو طريف بمفارقته، في تكريسها. فقد وصفت بإسهاب كبير كيف «كانت تحضر كل واحدة من النسوة نعجتها وشاتها الوحيدتين وقد فاضت عيناها من الدمع. بينما اقتيد أزواجهنَّ زرافات بوجوه كالحة ومذعنة وأيد ترسف بالأغلال». ولنقل بوجازة، فقد أنتجَ انخراط إيبرهاردت في العمل مع عملاء الاستعمار أثراً معارضاً للحكم الفرنسي. بل إنها ظهرت في كتابها «تذكارات الساحل التونسي» معارضة صلبة للاستعمار. وجاء فيه: «لقد أتيحت لي الفرصة، في معرض تطوافي في تونس، أن ألحظ، مرَّة أخرى، كم هي جوفاء تلك العبارات المنَّمقة والبرَّاقة التي زوَّدت السياسة نفسها بها، وبرَّرت جميع مصالحها ومنافعها الذاتيَّة ومكائدها، مثل العمل التمديني والسلمي الذي تضطلع به فرنسا في إفريقيا. أو الأعمال الخيِّرة للحضارة التي نهبها للسكان المحليين في مستعمراتنا» إذْ لا تعدو لفظة المحميَّة في تونس كونها تهذيباً لغويّاً يحجب حقيقة الضم الكلي لهذا القطر»(64).

وتبلغ عبارة إيبرهاردت المضادة بحزم للكولونياليَّة حداً من الوضوح لا تحتاج معه إلى إمعان نظر. غير أنها تطرح مثالاً مثيراً حول

الكيفيَّة التي تُنْتَجُ بها المعارضة الكولونياليَّة، جوهريّاً، في النقطة ذاتها التي تمارس فيها السلطة. فبمتوقعه بين عميل الاستعمار والمسْتَعْمَر، يغدو المستشرق الطُّفيلي عنصراً شاذّاً في علاقات سلطتهما. أو صنفاً ثالثاً يخلق ضجيج الصراع. فليس المواطنون المضَّطهدون في معرض التمرّد هنا، أو المستعمرون معنيين بالإصلاح. إذْ لا يتمُّ إنتاج الضجيج في النظام الكولونيالي إلا عبر طرف ثالث متورّط. فالطفيلي هو ذلك الذي يتغذَّى على النظام وينتج خطاباً متمرّداً في المقابل.

الطفيلي متشبهاً بآخره الجنسي

إذا كانت إيبرهاردت قادرة على احتلال هذا الموقع الوسطي في العلاقة الكولونياليَّة. فذلك راجعٌ، بصورة أساس، إلى الطبيعة الانشطاريَّة التي ميَّزت هويتها، التي لا تتخلَّلُ، بما هي طفيلي استشراقي، بنية السلطة الكولونيالية عبر اقتصاد الرغبة الشرقيَّة التي تصطرع فيها فحسب. وإنما تتخلَّل، عبر تشبهها بآخرها الجنسي، البنية البطرياركيّة لوظائف الجنوسة لتعمل على تقويض ما يقومُ به الغرب من تأنيث للشرق. ذلك أن المستشرق الطفيلي يتموقع في النقطة التي تنتجُ عبرها علاقات السلطة الكولونياليَّة رغبة الانغماس في الآخر أو التماهي معه، بما يتجلّى هوية تجاوزيَّة تسبب الانشطار في هويَّة إيبرهاردت.

وإن ما يتبدَّى حاسماً بالنسبة لهذه الوظيفة الطفيليَّة هو الذاتيَّة

المزدوجة لإيبرهاردت بوصفها متشبهة بآخرها الجنسي. ذلك أن اللباس المختلط، كما طرحت آنفاً، ينطوي-بما يمثله من أزمة تصنيف جنسي- على اقتصاد انشطاري يخضعُ للقانون ويتجاوزه في آن. ويُسهم ذلك الازدواج، بعكسه لدور إيبرهاردت الطفيلي، في وظيفتها التوسطيَّة التي تتخلل المنطق الثنائي للكولونياليّة. ولنفصِّل الحديث حول هذه العلاقة عبر إمعان النظر في ازدواجيَّة إيبرهاردت المتعلقة بتبنيها لملابس الرجال. فهي تَظْهر، من جهة، واعية تماماً للانزياح القائم بين ذاتها الأنثويَّة الأوروبية، ودور الرجل الشرقي الذي تمثَّله. ويتبدَّى هذا جليًّا في اعترافها اللجوج بـ«هويتها المفترضة» كمتشبهة بآخرها العرقي والجنسي. فهي تشيرُ غير مرَّة في كتاباتها قائلة: «لا أحد يعرف هويتي الحقيقيَّة». معترفة بوجود انشطار بين ذاتها «الحقيقيّة» وبين هويتها المتبناة. ويؤشِّرُ هذا الاعتراف على إدراكها للجنوسة كتصنيف مُبْتَنى، وإدراكها؛ كذلك، للانشطار بين هويَّاتها الفيزيقيّة والثقافيّة. وتذهب إيبرهاردت أبعد من ذلك في كتابها «نحو الآفاق الزرقاء» حين تعمدُ إلى عقلنة قناعها الاستشراقي فتراه ضرورة استراتيجيَّة، تقول:

«لن يتأتَّى لي رؤية أي شيء إذا ارتديت الملابس الخاصّة بالمرأة. وسيكون العالم بأجمعه مغلقاً أمامي لأنّه، فيما يبدو، جعل للرجال دون النساء. ولقد أردت أن أُغمر بحمَّام الحياة الشعبيَّة فأستشعر موج الجموع وهي تغشاني وأَتلقَّح بالطوفان البشري. فأمتلك، بذلك،

المدينة. وأتعرَّفها بطرق لن يتأتى للسائح فهمها رغم كل الإيضاحات التي تمتلئ بها الأدلة السياحيَّة». وتظهر هذه الفقرة الانشطار في الهويَّة الجنسيَّة لدى إيبرهاردت. فهي تحدِّد كتابتها بوصفها كتابة نسوية[1] حين تستخدم الصورة المجازيَّة للماء فتقول: أَردتُّ أن أُغمر بحمام الحياة الشعبيَّة... وأتلقّح بالطوفان البشري. بينما يُشيرُ المجاز المرآوي لهذه الرؤية، والرغبة التلصصَّية لمراقبة «الحياة الشعبيَّة»، ورغبتها في «امتلاك» المدينة إلى تماهيها مع الموقع الخطابي المتمركز قضيبيّاً، الذي يؤمِّن الرغبة الكولونياليَّة في السَّيطرة والتَّسيُّد. أما في سياق مواجهتها الكولونياليَّة، فإن عبارتها حول اللباس المختلط تبدو أكثر دلالة على تماهيها مع الخطاب الذكوري للاستشراق. ورغم صحَّة ما تقوله حول التقييدات التي يفرضها جنسها على حياتها، فإن عقلنة إيبرهاردت لشخصيتها الذكوريَّة بقولها إنها ضرورة لوجيستيَّة، تعدُّ مؤشراً على رغبتها الاستشراقيَّة لاختراق الطبقات المتعذِّر بلوغها في المجتمع الشرقي، وامتلاك الدَّوال «الحقيقيَّة» للثقافة الشرقيَّة التي تغلق في وجه السائح العادي. وتمايز إيبرهاردت نفسها، بوضوح، عن السائح الأوروبي بادعائها رغبة في المعرفة والاستشكاف اللذين يميزان الرجال من الرحالة الكولونياليِّن. فقد كان اللباس المختلط، بالنسبة إليها، تمويهاً منحها مدخلاً لما كان مُحرَّماً على امرأة أوروبيَّة في

---

(1) انظر حول هذه المسألة:

Hélene Cixous, «Le Rire de la Médusa», A'Arc 61(1975), 39-54.

الشرق. ولا يرى تبني ملابس الرجال، هنا، بصفته نمطاً من المماهاة مع الآخر، وإنما بوصفه ضرباً من التملُّك المتمركز قضيبّياً للدوال الشرقيَّة «المتطفلة الآن على الشرق نفسه». إذْ تسودُ ذاتها الأوروبيَّة آخر الأمر. ولهذا، يشخص تبني إيبرهاردت للعباءة الشرقيَّة، في هذا المقام، شكلاً من أشكال المحاكاة الكولونياليَّة الساخرة، أو ما يُسمَّى «التحوُّل إلى مواطن محلِّي»، الذي يؤكد الاختلاف الجوهري بين المُسْتَعمِر والمُسْتَعمَر. وعليه، فهي متوافقة مع منطق الخطاب الكولونيالي[1]. ولا يكون تشبُّه المرء بآخره الجنسي والعرقي، بهذا المعنى، فضاء إمكان يتحدَّى تصنيفات العرق والجنوسة، كما يزعم جاربر، بل امتلاك فئة ثالثة تعيدُ التأكيد على المنطق الثنائي الذي يفصلُ المُسْتَعمِر عن المُسْتَعمَر، والمرأة الأوروبيَّة عن الرجل الشرقي. لكن تبني المستشرق للباس الآخر، بما هو تمفصل توكيدي للاختلاف بين المظهر الشرقي والجوهر الأوروبي، ينتج «بل أنتج» أثراً من التماهي مع الآخر. فأن يغلِّف المرء نفسه بملابس آخر يستلزم، كما أسلفت في الفصول السابقة، وجود رغبة في احتلال مكان الآخر وفرضها. كما يقتضي دافعاً «عبر ثقافي» ليغدو شرقيّاً «حقيقياً» عبر تبنيه اللباس المختلط[2]. وتقدم إيبرهاردت، في مذكراتها الأولى، نظرة بديلة

(1) حول مسألة المحاكاة الكولونياليّة. انظر المناقشة المثيرة لدى هومي بابا:

The Ambivalence of Colonial Discourse.

(2) نعثر على أصول مفهوم المثاقفة لدى الشاعرة الكوبيَّة نانسي موريجون في مناقشتها للتبادلات الاجتماعيَّة والرمزيَّة بين الثقافات المختلفة التي تتفاعل فيما بينها. غير أن

حول لباسها المختلط، تقول: لقد تملَّكتني في هذه اللحظة، كما في بقية حياتي، رغبة واحدة تتجلّى في أن أمثِّل الهوية الأثيرة والحقيقيَّة لديّ، وأن أعود إلى إفريقيا وأحيا حياة التشرُّد. فأغفو في السكينة والصمت العميق بينما تتساقط النجوم بصورة آسرة، حيث تشكل السماء اللانهائية سقفي والأرض الدفيئة مهجعي. (304).

وتُميِّز إيبرهاردت في هذه الفترة، أيضاً، موقفها المزدوج تجاه لباسها المختلط في أَنَّ كلا الجانبين من هويتها يبدو، تعاقبيّاً، ذاتها الحقيقيَّة. ولا تقيمُ إيبرهاردت، هنا، تمييزاً بين المظهر والجوهر بينما تنطمس الحدود القائمة بين الواقع المتعلِّق باللباس والواقع السيكولوجي. إذ تمثِّل رغبتها في العودة إلى شخصيَّتها الأثيرة إحالة واضحة إلى هويتها المتبَّناة؛ ممثَّلة بأكاديمي عربي شاب يدعى سي محمود سعدي. وقَدْ عدَّت إيبرهاردت هذه الشخصية ذاتها الحقيقيَّة. ويشخصُ الانشطار بين زيِّها وبين هويتها العرقيَّة والجنسيَّة جليّاً في استخدامها للفعل «يرتدى» ويدلُّ تشديدها على كلمة «الحقيقة» على تماهيها مع مظهرها الذكوري. فهي تريدُ أن «ترتدي» من جديد هويتها

استخدامي لهذا المفهوم متوسَّط بما يقوم به فرانكويز ليونييت وماري لويس من إعادة مفصلة مفيدة لهذا المفهوم. انظر:

«Logiques Metisses: Cultural Appropriation and postcolonial Representation,». College Literature 19.3 (October 1992) and 20.1 (February 1993): 100-120; and Imperial Eyes: Travel writing and Transculturation (New York: Routeledge, 1992).

الشرقيَّة مثل عباءة تشيرُ إلى حقيقة ما يتوارى خلفها. ويبدو تبني إيبرهاردت للباس آخرها الجنسي والعرقي وقَدْ عبَّد الطريق أمام تحوُّل هويَّتها، متيحاً لها إعادة كتابة ذاتيتها كرجل شرقي بعد أن كانت امرأة أوروبيّة. وقد أكدت ذلك، غير مرَّة، باستخدامها للوصوفات الذكوريَّة حين كانت تحيلُ إلى ذاتها فيما كتبت.

وبما يمثله من موقع لإنكار مضاعف؛ إنكار لأنثويتها ولإروبيتها، فقد كان تبني إيبرهاردت لهوية شرقيّة ذكوريَّة حاسماً بالنسبة إلى تشكيل ذاتها بوصفها ذاتاً استشراقيّةً منشطرة. ذلك أن تبنيها للباس الرجل الشرقي يمنحها، فوق كل شيء، إمكان التعالي على التقييدات الاجتماعيَّة والثقافية التي يملكها جنسها[1]. وقد كان ذلك ضروريّاً لبقائها في هذا الحقل الذكوري؛ ممِّثلاً في الاستشراق، كما لبقائها في الشرق. تقول: «كلما نأيت بنفسي عن أطلال الماضي. (تقصدُ ذاتها بوصفها امرأة) فإن شخصيتي تشكل ذاتها وتؤكدها تماماً كما أحب وأريد. فما ينْمو داخلي طاقة لا تقهر ولا تلين وصدق في القلب كذلك؛ تلكما الخصيصتان اللتان أَثمنهما أكثر من سواهما. وهما نادرتان في عالم النساء. وإذا تسلَّحت بتينك الخصيصتين وبقضاء أربعة أَشهر في الصحراء؛ هي في الأغلب الربيع القابل، فإني متيقنة

(1) انظر المناقشة الرائعة حول العلاقة بين الجنوسة والتنكُّر:

Women Liness as Masquerade», Formations of fantasy, ed. Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan. (London: Metheuen, 1986), 33-44.

بأني سأغدو شخصيَّة ذات شأن» (308).

لم يكن تبني لباس الرجل الشرقي بالنسبة لإيبرهاردت عملاً شكليّاً، بل بناءً لهوية جنسيّة جديدة. فقد زعَمَتْ أنها امتلكت، بتبنيِّها الشخصيَّة الذكوريَّة، مزايا تُنْسبُ ثقافيّاً للرجال.

ويدلُّ ذلك الادعاء على أنَّ اللباس المختلط لم يكن، بالنسبة إليها، طمساً للتمايزات بقدر ما كان رغبة في امتلاك جنس مختلف. وبكلمات أخرى، فإنها لم تكن معنيَّة بوضع المنطق الثنائي للجنوسة موضع السؤال بقدر ما كانت تقصدُ إلى مماهاة ذاتها مع الشخصيَّة الذكوريَّة. ويوحي استخدامها للفعل اللازم «se développer» بإيمانها بالتحوَّل السيكولوجي عبر تبني لباس الرجل الشرقي؛ الذي يبدو أنه وهبها طاقة لا تلين واستقامة «عاطفيَّة» اعتقدت إيبرهاردت أنها أعوزتها كامرأة. وهكذا، ينطوي تبنِّي المستشرقة لملابس الرجال على تطابق مع الرغبة الذكوريّة وإنكاراً «للأنثويَّة» التي تتمفصل في الخطاب الاستشراقي بوصفها عوزاً؛ ذلك العوز الذي يتوجب أن يُقْهر عبر «تحوُّلها إلى شخص ذي شأن» بما يمثل إحالة إلى رغبتها في أن تكون كاتباً استشراقيّاً كبيراً[1]. ولنقل باختصار، فإن اللباس

(1) إنَّ تمثّل إيبرهاردت لشخصيّة الرجل الشرقي هو، بطبيعة الحال، ذو طبيعة ساخرة وعرضيَّة معاً. ذلك أن الشرق وقاطنيه، كما أظهر إدوارد سعيد، قد تم تأنيثه من جانب الغرب. مما جعل محاولتها لتجاوز مآزق وضعيتها كامرأة إشكاليَّة. أما فيما يتصل بنكران أنثويتها الغربيّة بغية التماهي مع «الذكورة الشرقية» المؤنَّثة، فهي تمثّل عرضاً من أعراض موقعها الهامشي بوصفها امرأة، وهي تضاعف هذه الهامشيَّة حتى في سعيها لتجاوز التقييدات الاجتماعيَّة لجنسها.

المختلط هو طريقة في الخضوع إلى القانون البطريركي... الذي يعزِّزُ العلاقات الكولونياليَّة للسلطة كما تتبدَّى في تأنيث الغرب للشرق.

لكن تبني إيبرهاردت للباس الشرقي المختلط انطوى، أيضاً، على اقتلاع لثقافتها الأوروبيّة. وقَدْ عدَّت ذلك أمراً حاسماً «لتطورها». إذْ لم تكن تتغيَّا من سفرها إلى شمال إفريقيا النأي بنفسها عن السفاسف البذيئة للغرب الغازي فقط، وإنما لامتلاك الفرصة، أيضاً، في أن تتشرَّب، بوصفها مؤمنة «بالمثاقفة»، «الأفكار العظيمة والمثيرة للعقيدة الإسلاميَّة التي تمثِّل سلاماً للروح» (68، 69). فلقد حققت هذا الملمح الروحي لتحوِّلها الذاتي باعتكافها في غير زاوية من زوايا المتصوفة التي أُقصيت منها النساء. وسعت هناك لتحقيق فهم شخصي ومتعمقٍ للروح والثقافة الإسلاميتين اللتين عدتهما إيبرهاردت ضرورتين للعيش في المجتمع المسلم. كتبت تقول: «لكي تعيش مع هؤلاء الرجال المتنسكين ذوي النفوس الشفَّافة، فإنه من الضروري أن تخترق أفكارهم وتجعلها أَفكارك الخاصَّة. وأن تُطهِّرها بإرغامها على العودة إلى أصلها القديم». (121). ورغم انطواء هذه العبارة على إضمار استشراقي متجلٍ في رغبتها في «اختراق» حقل الآخر المعرفي، فإنها تشيرُ، مع ذلك إلى هويتها الدينيَّة المختلطة. وهي تعبِّرُ، بهذا، عن رغبة في تجاوز المخيلة الاستشراقيّة وتحوُّلها إلى شرقي حقيقي عبر التمثُّل الكامل للتصورات الإسلاميَّة. وقَدْ جعلها موقفها المزدوج قادرة على رؤية مواجهتها الكولونياليَّة بوصفها طريقاً

ذات اتجاهين. مما يتيحُ إمكانية «أخرى» في تشكيل الذات عبر ما تقدمه الثقافة المحليَّة. كما أسس تبني لباس الرجال الشرقي، بالنسبة إليها، أسس إمكان تحوُّل ثقافي غدت به ذاتاً مُسْتَبْطِنة لحقل الآخر الرمزي.

تبني لباس الرجل الشرقي والمواجهة الكولونياليّة

يتبدّى موقف إيبرهاردت متفرِّداً بتبنِّيها لباس الرجل الشرقي وولعها العميق بالثقافة الشرقيّة. وقَدْ جعل ذلك منها تهديداً للسلطة الكولونياليَّة. كما جعل منها أداة نافعة تستعيدها السلطة من خلال جهاز الأخيرة المعلوماتي. ذلك أن تبني اللباس الشرقي كما كنت أجادل، يمثِّل ظاهرة منشطرة تتوضَّع بين اقتصاديات الرغبة والسلطة، والقانون والتجاوز. فقد امتلكت رغبة إيبرهاردت في الشرق، من جهة، مقدرة تقويضيَّة حين صيَّرها انغماسها في الثقافة الشرقيَّة متمِّردة سياسيّاً ومنشقة أدبيّاً في الآن ذاته. فضلاً عن أنَّ تبنيها للباس المختلط بما فيه من تجاوز بدا هدَّاماً تبعاً للتصنيفات العرقيَّة والجنسيَّة لدى الكولونياليَّة الفرنسيّة. ولقد أثارت لديها مواجهتها مع حقيقة الإمبراطوريَّة الفرنسيّة، منذ زيارتها الأولى للساحل التونسي، شعوراً عميقاً من الكراهية تجاه الاستعمار. ولهذا، فقد شاركت هذه المستشرقة المتقدة بالعاطفة، مثلاً، في ثورة الطلاب المسلمين ضد الإمبراطوريّة الفرنسيَّة في ربيع سنة تسع وتسعين من القرن التاسع

عشر. وانخرَطتْ لاحقاً في أنشطة أتباع الطريقة القادريَّة بما مثلته الأخيرة من حاضنة للمعارضة السياسيَّة الوطنيَّة. لكن المواقف التي تجاوزت أشكال المقاومة الظاهرة هذه تمثَّلت في اعتناق إيبرهاردت الإسلام، وفي الصداقات التي جمعتها بالسكان المحليين. فكان ذلك مخالفاً لعلاقات السلطة الكولونياليَّة. مما قاد إلى طردها من الجزائر ربيع عام 1901. وقَدْ عمل لباسها المختلط، كذلك، على مَشْكَلة الحدود الجنسيَّة التي تلعبُ دوراً حاسماً في بناء السلطة الكولونياليَّة؛ تلك الحدود التي أظهرت المستعمر كرجل قوي والشرق كآخر أنثوي. ومن الجائز أن تماهيها مع الشرقيين وتمثُّلها لثقافتهم أنشأ اضطراباً في الهويَّة الكولونياليَّة المتأسسة على النمط التفاضلي للاختلاف العرقي. فالرغبة في الشرق تقتضي، بصورة لا مراء فيها، إنكاراً لزعم المستعمر بتفوقه العرقي.

وتعيِّنُ كتابة إيبرهاردت، بما هي موقع للازدواج الخطابي، انزياحاً واعياً عن نماذج الاستشراق الرسمي. وربَّما أطلق المرء على كتابتها اسم «الكتابة المتشبّهة بآخرها العرقي والجنسي». بما يمثّل نمطاً من المفصلة يغيِّبُ حدود الممثِّل والممثَّل، والمستشرق والشرقي. وبينما يقوِّض خطاب التذمُّرُ لديها المركزيَّة الإثنيَّة لدى العالم الأوروبي، فإن تمثيلاتها المتعاطفة مع المغرب تمشكل الصور النمطيَّة للشرق التي تكرِّس السلطة التمييزيَّة للاستعمار. وقَدْ أنتجت إيبرهاردت، بوصفها كاتبة منشطرة، النص الحدِّي للاستشراق. فالصوت المكبوت فيه

يكشف جوانب القصور الإيديولوجيَّة في الخطاب المهيمن. فكانت إيبرهاردت، كما أقترح، تجسيداً للاضطراب داخل النسق الخطابي للاستشراق. كما كانت متمِّردة على أنماط التمثيل الكولونيالي. مما يعني أن كتابتها مثَّلَت انقطاعاً في نظام الاتصالات.

ولكن، بقدر ما تكون الرغبة في الشرق متوسِّطة بالرغبة الاستشراقيّة في المعرفة، فإن شرقية الذات الهدّامة لدى إيبرهاردت انطوت على إمكان استردادها من قبل النظام الذي تعارضه. وكما أنَّ الطُفيلي الاستشراقي يعتاش على النظام الكولونيالي بينما يحدث اضطراباً داخل النظام الخطابي لهذا الأَخير، فبمقدور السلطة الكولونياليّة، كذلك، أن «تعتاش» على الرغبة الهدّامة لدى المستشرق كي تنتج نظاماً جديداً. وبكلمات أُخرى، ثمَّة علاقة دائريَّة بين النظام وما يحيط به من ضجيج، وبين النظام والفوضى، وبين السلطة وأثر الرغبة لديها. ولما كانت مندغمة في علاقة طفيليّة فلا يمكن للمستشرقة أن تتحاشى حقيقة كونها قوتاً للنظام الكولونيالي. ذلك أنَّه، في سياق هذا الضرب من العلاقة، لا وجود لمعارضة ذات ثبات ونقاء وجوديين. لكن أودُّ التأكيد أن النظام الذي يتطفل على المستشرق لا يمكنه، في المقابل، أن يتحاشى ما يطرأ عليه، هو ذاته، من تحوَّل غداة استرداده للعامل المقلق. ولكي أسلِّط الضوء على البنية الدائريَّة، أو بصورة أدق الحلزونيَّة، لطُفيليَّة المستشرق، سوف أَعرِّج على علاقة إيبرهاردت مع فيكتور بارُّوكو؛ محرر المجلة الكولونياليَّة المسمّاة بـ «الأخبار»

والجنرال لايوتي؛ قائد القوات الفرنسيَّة في عين–صفرا الذي عُيِّن في العام 1903، بعد أن عادت إيبرهاردت إلى الجزائر في شتاء عام 1902م.

واقترنت إيبرهاردت بشاب جزائري يخدم في الجيش الجزائري؛ وهو سليمان إحني. فمنحت الجنسيّة الفرنسيّة. وقَدْ مكنَّها ذلك التحايل الطريف أن تشدَّ رحال العودة إلى الجزائر. حيث مكثت هناك بقية عمرها. والتقيت، هناك، بارُّوكاند الذي أُعجب بعملها فاستعملها في مجلة الأخبار؛ وهي مجلَّة ثنائيّة اللغة أُصدرت لخدمة السياسة الاستعماريَّة وهدفَتْ إلى خدمة فرنسا في نزوعها الطبيعي للعدالة والمساواة العرقيَّة، وقَدْ تحاشت الإفراط في حب العرب أو النفور منهم على حد سواء[1]. ولما كانت إيبرهاردت متقنة للعاميَّة العربيَّة، ومالكة لمعرفة واسعة في القبائل المحليَّة والثقافيّة الإسلاميَّة، فقد أصبحت مصدراً ثرّاً بالنسبة إلى الجهاز الكولونيالي الفرنسي المختص بجمع المعلومات. فَقَدْ أُرسلت في خريف عام 1903 من قبل باروكاند؛ المنصرف بكليته للحصول على المعلومات التي تساعد على التوسع الاستعماري الفرنسي في المنطقة العربيّة الواقعة شرق الجزائر، إلى سد أورنياس لتكتب التقارير حول ما

(1) أعيد اقتباس هذه الجملة من كباك إيزابيل. وغني عن القول أن الاقتباس عبارة عن جملة تخبرُ عن الطبيعة المزدوجة للمواقف الليبراليَّة للناس مثل باروكاند الذي كان بمقدوره العمل في خدمة الإمبراطوريَّة بينما يزعم أنه متعاطف مع العرب.

يقوم به الجيش الفرنسي من عمليات «التهدئة» للقبائل «المتمرِّدة». وقَدْ نُشر أنها ارتحلت إلى هناك مرتين برغبتها التي لا ترتوي للمغامرة وحاجتها الأساسية، كما زعمت، إلى «التغيير هناك في الطبيعة حيث الصفاء». وألفت إثنوغرافيا غنيَّة «أخذت شكل سيرة ذاتيَّة» حول القبائل السكانيَّة التي اجتاحها الجيش الفرنسي (412). وقَدْ نجا النص بجزأيه بفضل «الإرادة العنيدة» لـِ «لايوتي» الذي أرسل جنده لتخليصه من بين حطام منزلها بعد أن طواها الطوفان. ثم أرسل هذا النص إلى باروكاند لغاية التحرير والنشر تحت عنوان «في ظلال الإسلام».

كما أخذت تقاريرها الصحفية شكل تطوُّح خطابي يحاكي رحلة إيبرهاردت في سعيها نحو «حياة التيه المثيرة والعميقة». ويتبدَّى نص ايبرهادرت في سد أورنياس نصاً غير متجانس، مثل كتاب «ملحوظات في الرحلة» لفلوبير. فهو منشطرٌ انشطارَ مؤلِّفته ومبعثرُ بحكم تنوُّع انشغالاتها. وقد ترجَّح بين الروايات المطوَّلة والمكرورة حول استراتيجيات القوات الفرنسيَّة في المنطقة وبين صور وصفيَّة مقتضبة تتضمن تمثيلات اثنوغرافيّة حول السكان المحليين وحكايات حول علاقاتها بهم. ويعتمدُ النص، بما هو نص استشراقي حديث، على مبدأ القطيعة في اقتصاده السردي. مما يتيحُ انبثاق سلسلة كاملة من العبارات الوضعيَّة التي تنتمي إلى حقول إبيستمولوجيّة مختلفة وتنتجُ ضرباً من العمل الموسوعي حول المنطقة.

غير أن المشاركة في الجهد الاستعماري المتعلق بجمع المعلومات توحي بالعلاقة بين السلطة الكولونياليَّة والرغبة في الشرق. ولنمعن النظر، مثلاً، في مفتتح النص المتعلِّق بـ «سد أورانياس». حيث توضح إيبرهاردت دوافعها في السعي وراء هذه الرحلة الشاقَّة. تقول: إن ضجراً ثقيلاً يلقي بنفسه على الجزائر. لهذا فإني أسلمت نفسي لعطالة مبهمة دون شعور بالمتعة أو الأسف بل دون رغبات أيضاً. وربما أفضى ذلك إلى حلاوة الإفناء والدمار. فقد نشبت معركة المنقار لتشكِّل أم المفاجآت ولتتيح لي، مرّة أخرى، رؤية المناطق القاسية من الجنون. فذهبت إلى سد أورانياس كمراسلة... وقدْ كان الحلم الذي طال عدة شهور في طريقه للتحقق وعلى نحو مفاجئ (125). وتتأصّل رغبة ابيرهاردت في الرحلة «بالضجر» الذي يرجِّع صدى باعثها لرحلتها المبكرِّة على طول الساحل التونسي حيث شاركت في جباية الضرائب التي فرضها الاستعمار. ويمِّثل جمعها للمعلومات، مثل مشاركتها في جباية الضرائب من السكان المحليين، سانحة للانخراط في رحلة غرائبيَّة ماتعة. إذْ لا تمثِّل الرغبة في الشرق، بكلمات أخرى، خارجاً بالنسبة لعلاقات السلطة الكولونياليّة. بل هي عنصر تشكيلي وملمح مغو تستندُ إليه السلطة التي تنتجه. فخطاب الاستشراق يمثِّلُ مكاناً لرغبة من يمارسه. وهو مبدأ حاسم يتوضّع في موقع الجذر من قوة الكولونياليَّة الاسترجاعيّة. وقد غلب على سرد إيبرهاردت وصف «متعة التأمل بسلام ساعة الغسق حين تسقط الحمرة المتوهجة على

أشياء العالم البسيطة». كما تصف التجربة البهيجة الناشئة عن معاينة «مناظر الطبيعة البكر» مشفوعة بما تتركه من «انطباع يأتي من الحالة القارَّة للكائنات والأشياء». وقَدْ مكنتها تلك التجارب من احتمال الصعوبات التي تمتلئ بها المنطقة المنكوبة بالحرب والمضي في إنفاذ واجبها الكولونيالي في جمع المعلومات (237،269، 126).

وقَدْ وقعت إيبرهاردت في مهمتها الكولونياليَّة الجديدة المتعلقة بإرسال التقارير، على مكان مثالي لتحقيق رغبتها في الاختلاف إلى الزوايا منتحلة صفة شاب عربي يطلب العلوم القرآنية، واسمه سي محمود. وساد اعتقاد أن الزوايا تمثل بؤرة لمعارضة إسلامية ضدَّ التوسع الاستعماري في المنطقة. ولما كان النظام الاستعماري مدركاً أن شخصيَّة إيبرهاردت المُسْترجلة تؤهلها «لاقتحام أي مكان دون أن تكتشف». استعملها عميلاً كولونياليّاً بصورة غير مباشرة. (240). فقد مثّل انخراط إيبرهاردت في الزوايا وضعاً مثاليّاً لطفيليَّة متبادلة. فبينما أفادت هي من النظام الاستعماري بانغماسها في الثقافة الإسلاميّة ولعب دور الذكر، فإن الجهاز المعلوماتي الكولونيالي استعملها للحصول على المعلومات عن معاقل المعارضة الوطنيَّة. وتنتجُ السلطة الرغبة كما تُنتج هذه الأخيرة الأولى في خضم هذه العلاقة الدائريَّة من الاستيعاب والإدماج. فممارسة السلطة الكولونياليّة، هنا، تعملُ بوصفها تجسيداً للرغبة، بينما يعاد إدماج الرغبة في علاقات السلطة الكولونياليّة بوصفها نمط مراقبة. ولكن، إذا كانت

رغبة إيبرهاردت في الشرق أداة للسلطة، فإنها لم تكن هناك، دائماً، لتأتي بمعلومات «قيِّمة». فقد استحدثت وضعاً مقلقاً في الوقت ذاته. فما أَنجزته من كتابات خلال رحلتها إلى سد أورانياس غالباً ما جلب وضعاً مقلقاً أكثر مما جلب من معلومات «قيِّمة». إذ امتلأتْ كتابتها، وإن عملت كمخبر كولونيالي، بالرسائل المتنافرة التي تتضاد عادة مع الحاجات الاستراتيجية لنظام الاتصالات الاستعماري. وتبرزُ التقارير التي كتبتها إيبرهاردت حول زاوية «زيانيا» في كينادسا خلال رحلتها الثانية إلى سد أورانياس، مثالاً شائقاً على ذلك.

وقَدْ اعتمدت استراتيجيَّة «لايوتي» سيئة الصيت: «القلب والعقل أو بقعة الزيت كما كانت تُدْعى»، في السيطرة على المناطق الجنوبيَّة عام 1903م على التعاون الوِّدي الذي أبداه سيدي إبراهيم ولد محمد؛ شيخ زاوية زيانيا. فقد أرسل الأخير رسائل مختلفة إلى الجنرال حول التزامه بتسوية سلميَّة. وطلب لايوتي من إيبرهاردت زيارة الزاوية في حركة استراتيجيَّة ماكرة تقصدُ إلى تحصيل معرفة أكبر بالتطلعات السياسيَّة لهذه المؤسسة الدينيّة. وكان لايوتي قد التقى إيبرهاردت لبضعة شهور خلت وعلم بانخراطها في الطريقة القادريَّة وبالصداقة التي جمعتها بالوليَّة ليلى زينب. ولقد أفاد كلا الطرفين؛ النظام الاستعماري وإيبرهاردت، مرَّة ثانية من المواجهة. فانتفعت إيبرهاردت في سعيها وراء الروحيَّة الإسلاميَّة وانتفع الجيش الفرنسي في بحثه عن المعلومات لاستخدامها في بسط سيطرته.

وقَدْ شَكّلت كتابات إيبرهاردت الغزيرة في أثناء إقامتها في زاوية زيانيا «قناة التشويش» في نظام الاتصالات. ذلك أنها تروي، في الأغلب، سعيها وراء المتعة والسلام الداخلي. مما يتعارض مع السعي وراء المعلومات الاستراتيجية حول الزاوية: فقد كانت مغمورة لدى وصولها، على سبيل المثال، بمناخ الزاوية الذي تشيعُ فيه السكينة. كتبت تقول: لقد ألان التأمُّل في حالة النيرفانا المثاليّة قلبي، ومثَّلَتْ الصحراء التي عبرتُ صحراء رغباتي. وحين كانت تصحو إرادتي، فإنها تبدو راغبة في أشياء جديدة تطوي كل عذاباتي القديمة. وإني لأحلم بنوم يكون موتاً أَنبثق منه شخصيَّة فوَّارة ومتجددة ومسلَّحة بالنسيان وغائبة في اللاوعي». وتعكسُ هذه الفقرة، التي تبتعدُ عن كونها تقريراً أعدَّه مخبر سرِّي، النزوع العميق لدى إيبرهاردت نحو الموت ورغبتها في الفرار بإغراق نفسها في بيئة روحيَّة تسمحُ لنفسها أن تولد من جديد في اللاوعي والنسيان. فقد هيأت العمالة الاستعماريّة، هنا، موقعاً للرغبة استحال معه الجاسوس إلى مريد روحي يشارك في شعائر صوفيَّة. وينتجُ رسالة لا تتصل بمهمة جمع المعلومات بعلاقة. إذ تسعى إيبرهاردت، عوض أن تسلك سلوك العميل، إلى أن تصبح عضواً سعيداً في هذه الفرقة بدرجة يشدُّها الحنين إليها كلما غادرتها. وتشرح إيبرهاردت في تأملاتها السوداويَّة في ليلتها الأَخيرة في الزاوية الكيفيَّة التي استثمرت بها بُعْدها عن جموع المستعمرين لتحقيق «شعورٍ بالسكينة»؛ تلك العاطفة التي

أَظهرت تنافرها مع جهاز السلطة الاستعماري (277). وهكذا، تبدو تأملات إيبرهاردت، بما هي خطاب رغبة، وقَدْ تملَّصت من علاقات السلطة الكولونياليَّة في هذا الموقف. ذلك أنها استثمرتها لغايتها الشخصيَّة؛ إذ اعتاشت، بوصفها طفيليّاً استشراقيّاً، على النظام الاستعماري والمجتمع الشرقي معاً. ولم تنتج، في المقابل، معلومات قيِّمة.

يربك الوضع المقلق؛ الذي ينتجه المستشرق الطُّفيلي، النظام الاستعماري. غير أنّه بدوره الفوضوي هذا، كما أحاجج، خلق نظاماً جديداً وأكثر تعقيداً. فقد خلقت كتابات إيبرهاردت، بما مثَّلته من وسيط شريك في العلاقات الكولونياليَّة، إمكان التحوُّل من حالة التمثُّل إلى وضعية المشاركة في السياسة الفرنسية الاستعمارية[1].

جاء اجتياح جنوب غرب الجزائر بأثر من المبدأ القديم المتعلق بسياسة الاستيعاب الذي يؤازر إدماج الآخر إدماجاً تامّاً في إدارة استعماريّة واحدة. وقَدْ عنى ذلك، بما هو سياسة مركزيّة ومرفودة بالروح العسكريَّة، اجتياحاً قويّاً للمناطق بغية جلب الأمن لمستعمرة لا تعرف التأثُّر، وإرغام السكان المحليين على تبني الثقافة الفرنسيَّة أو تعلُّم الحكمة المزعومة للثقافة الفرنسيَّة. إذْ تتجه ملحوظات إيبرهاردت في زاوية زيانيا وبين البدو الرُّحل، بوضوح، ضد ذلك

(1) فيما يتصل بالرواية التاريخيَّة لهذا التحوُّل انظر:

Raymond F. Betts, Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890-1914 (New York: Columbia University Press, 1961).

الضرب من النظام الاستعماري. ويبدو أنها تبنَّت موقفاً لا مركزيّاً وأكثر مرونة تجاه المنطقة. فهي ترفضُ في «كلمات من سد أورانياس» محاولات الجيش الفرنسي غير الناجحة في حملاته العدوانيَّة تجاه قبائل كسوريين والإبادة العنيفة للبدو الرُّحل. فقد أوضحت تقاريرها التي بعثت بها من سد أورانياس إلى لايوتي وطاقمه المساعد، أنه من العبث مغالبة القضايا العميقة التي لا تُقْهر وأن التحويل الجذري لحضارة من الحضارات لا يقعُ في دائرة الإمكان. ويبدو أن النقد الذي وجهته إيبرهاردت إلى مبدأ الإدماج الفرنسي وعلاقتها الوثيقة بمريدي الزاوية ونُسَّاكها ورجال القبائل أوصل لايوتي إلى اعتقاد بأنَّ سياسة شراكة أكثر إنسانيَّة أكثر ملائمة في التعامل مع منطقة سد أُورانياس.

وقد كان لايوتي، كشاب عُني بثقافة شمال إفريقيا ومستعمر برجماتي، داعماً قويّاً لفكرة الشراكة الجديدة التي عرضها اللوبي الفرنسي الاستعماري وهدفت إلى حكم غير مباشر وأكثر مرونة يفضي إلى تعاون السكان المحليين. وعلى الرغم من أني لا أريدُ المغالاة في مدى تأثير إيبرهاردت على لايوتي. فإن ما جمعها من صداقة في أثناء إقامتها في سد أورانياس لعبت، ربما، دوراً حاسماً في تبني لايوتي، آخر الأمر، مبدأ الشراكة في التعامل مع القبائل الرُّحل وقراره في تجنب الاجتياح الكامل للمنطقة. وإنه من الصعب أن نخمِّن كيف قرأ لايوتي خطاب إيبرهاردت الصوفي. لكن يبدو أن نزعتها الروحانيَّة عملت كرسالة توسطيَّة جعلت الجنرال يعي كيف

يمكن استثمار تقدير الآخر -الذي أَخذ صورة رغبة في الآخر لدى إيبرهاردت- كوسيلة في السيطرة «لطيفة ومعتدلة». واقترحَتْ كتابات إيبرهاردت حقلاً نظريّاً في أوجه القصور المتعلقة بسياسة الإدماج، بينما قدَّمت علاقتها التشاركية مع الشرقيين أَنموذجاً لممارسة نظام جديد. فقد حثَّت روايتها حول إقامتها في زاوية زيانيا، لايوتي على الكف عن هجماته العنيفة غير المجدية ضدَّ السكان المحليين واستخدام المفاوضات أو الصداقة «المبنيّة على الشراكة» بوصفها استراتيجيَّة في التعامل مع الصراعات. وهكذا، فقد لعبت إيبرهاردت دوراً مميَّزاً كمحفزٍ توسَّطتْ طُفَيْليّته القائمة في ثنايا النظام الاستعماري عمليَّة التحوَّل من برنامج تفصيلي لسيطرة مطلقة إلى سياسة عامَّة من التحكّم اللطيف. وتشخص كتابات إيبرهاردت، بهذا نقطة ناتئة في شبكة الخطاب الكولونيالي. وقَد عاونت، بإنتاجها لعاملي القلق والفوضى، في تحويل استراتيجيَّات السَّيْطرة الاستعماريَّة تحوُّلاً لطيفاً.

يحتلُّ دور إيبرهاردت التوسطي في التحوُّل من الإدماج إلى الشراكة أَهمية في فهم الكولونياليَّة. ذلك أنها تجلِّي البنية التوسطيَّة للحكم الاستعماري. فلقد نُظر، في الأَغلب، إلى الاستعمار بوصفه ممارسة قارَّة في السيطرة تمارسُ عبر علاقة ثنائيّة سكونيَّة بين المُسْتَعمِر والمُسْتَعمَر. إذْ يُمشكل دور إيبرهاردت الطفيلي في شمال أفريقيّا مثل هذه المفاهيم البسيطة للسلطة الكولونياليّة ويقيمُ الدليل على التنوع

المعقَّد لبنيتها. وتُعدُّ الكولونياليَّة، لكونها محكومة بعلاقة توسطيَّة مع موضوعها، ممارسة انفصاليَّة للسلطة حيثُ لا تكون استراتيجيَّاتها منسقة أو قارَّة. وما يجعلُ عملها فاعلاً، في واقع الأمر، كائنٌ في شخصيتها المتقلبة والزئبقيّة. مما يمكّنها من استعادة نقاط المعارضة واستثمارها. وهكذا، يملي انخراط إيبرهاردت في العلاقة الكولونياليَّة علينا إعادة النظر في مفهوم المعارضة بوصفها قوّة سالبة في علاقتها بالسلطة. وتتوجَّب معاينتها، بصورة أدق، بوصفها عنصراً إنتاجيّاً في عمليات إعادة البناء والهيكلة التي تقومُ بها السلطة الاستعمارية. وأداة نافعة لإنتاج علاقات سلطة أكثر فاعليَّة. وذلك لسببٍ دقيق يتمثَّل في أنها عُدِّلت لتكون أكثر تسامحاً ومواءمة لأولئك الذين كانت تمارس عليهم.

«أحزان الرحيل:
خاتمة مفتوحة النهاية»

بينما كنت أُجاهد للعثور على طريقة في كتابة خاتمة لهذا العمل. شاعراً، مثل المستشرقين المحدثين، بالكآبة حيال كتابة «آخر الكلمات» عن «الرحلة». ومحترساً أشد الاحتراس من اقتراف خطيئة الإغلاق التي أسماها فلوبير، بحصافة ظاهرة، البلاهة. جاءني صديق ووضع بين يدي كتالوجاً استشراقيّاً معاصراً أصدرته شركة تويدس المختصة ببيع الملابس. وقَدْ أمدني ذلك بسياق مثير يدفعني للنظر مُجدَّداً في الإضمارات الثقافيَّة والاجتماعيَّة لما قلته عن الاستشراق. إذْ يبني هذا الكتالوج، بصورة مفارقة، ثيمته عن السفر إلى مصر بوصفها نسخة ما بعد حداثويَّة عن رحلة فلوبير. زاعماً أنَّه يؤسِّسُ لرحلة استكشافية بعد أكثر من قرن. ويزدان الكتالوج بصور لعارضات مثيرات، وتشكِّلُ المناظر المصريَّة «الغرائبيَّة» خلفيَّة لهذه الصور. وقَدْ أُلحقت بالأخيرة مقتطفات اجتزئت من كتاب فلوبير؛ ملحوظات حول الرحلة، لتمنح هذه الصور آصالة وموثوقيَّة.

ويشخص الكتالوج الاستشراقي، بما هو جزءٌ من النظام العام لما يدعوه ريناتو روزالدو «النوستالجيا الإمبرياليَّة»، تذكيراً مزعجاً مؤدَّاه: «أنَّ الخطاب الغرائبي ما زال حيّاً يرزق حتى يومنا هذا»[1].

(1) Renato Rosaldo, Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis (Boston: Beacon Press, 1989), 68-90.

وأنه من المروِّع حقّاً أن الفضاء التخييلي للشرق لا يزال يوظف كغلاف ديكوري على الرغم من جهود ما بعد الكولونيالية النقديَّة للاستشراق، فضلاً عن بروز اتجاه «التعدديَّة الثقافيَّة». ويبدو «الاعتناق» الدارج للغيريَّة، بصورة مفارقة وطريفة، كما لو أنَّه حثٌّ على الانبثاق الجديد للنوستالجياً الإمبرياليَّة؛ تلك الظاهرة التي من اللازم أن تحذرنا من احتفائنا المبكِّر بـ «انتصاراتنا ما بعد الكولونيالية».

وتنطوي إعادة اكتشاف شركة تويدس لمصر عبر كتابات فلوبير على رمزيَّة تتجلَّى بالكيفيَّة التي يمكن بها إعادة دمج «خطاب التبرُّم» السابق لتكريس التنمطيات الاستشراقيَّة، فقد استثمر الخطاب الجمالي لدى فلوبير، يقيناً، بوصفه استراتيجيَّة في التسويق تتغيًّا تحويل الصورة العاديَّة إلى ما يبدو خطاباً «معقداً ومتعمقاً» في الاكتشاف. فيبدو ذلك أكبر أثراً في بيع الملابس لأفراد المجتمع المخملي. وقَدْ غدا ذلك اتجاهاً سائداً في مجلات الأزياء مثل مجلة إيلي، وهاربربازار، وديتيلز. وقَدْ استثمرت الاقتباسات المجتزأة من كتاب فلوبير «ملحوظات حول الرحلة» مثل؛ «هذا مكانٌ يتألفُ من التناقضات»، لتمنح سلطة بما يسعى إليه الكتالوج الاستشراقي من الدوال الغرائبيَّة التي تحضُّ القارئ ليبدو «مختلفاً» بشرائه للثياب التي أَنتجتها شركة تويدس. ولنضع ذلك بكلمات مغايرة فنقول: إنَّ نص المستشرق «المتبرِّم» ينتج رغبة في الشرق تستطيع عبرها الشركة بيع منتوجاتها بكثرة. غير أنَّ هذا الاستثمار الرأسمالي يفرغ النص الفلوبيري من نزعات

المعارضة لديه وينتفع به بوصفه خطاباً توكيديّاً للغرائبيّة، يأتي ليعزِّز من جديد التنميطات المتعلقة بآخريَّة الشرق. ويغدو ازدواج الخطاب الفلوبيري، هنا، تناصّاً موثوقاً يستطيع كتالوج شركة تويدس، عبر وظيفته التوسطيَّة، أنّ يعيد، شرعيّاً، التمثيلات المبتذلة للثقافة الشرقيَّة. ويقيمُ كتالوج تويدس الاستشراقي الدليل على قوّة الاستيهامات الإمبرياليَّة التي تستمّرُ في تغذية ديكالتيك الذات والآخر في فترة ما بعد الكولونيالية. وتدَّعي عبارة المقدمة في الكتالوج بفجاجة ظاهرة فتقول: «إننا لا نريد أن تمتلئ رحلتنا بالصور الملتقطة من أرض قديمة. بل نقصد، عوض ذلك، أن نعيد اكتشاف ثيابنا في سياق ثقافي مختلف». إذْ يعملُ مخزون الصورة «الغرائبي» للشرق؛ الذي يربك فوضى الألوان، من جديد بوصفه علامة فارقة على الآخريَّة. وتستطيع شركة تويدس أن تستثمره إطاراً تعرض عبره ثيابها الموشَّاتة بالألوان، وتُظْهر حقيقة معاونة الغرائبيَّة الاستشراقيَّة والنوستالجيا الكولونياليَّة شركة تويدس وغيرها من الشركات على تسويق منتجاتها الطبيعة الرغبويَّة لهذه الاستيهامات الغربية؛ تلك الاستيهامات التي يمكن أن تكون متضمنَّة في التدخلات الاستعماريَّة الجديدة، مثل حرب الخليج. إذْ تستمرُّ الصور الغرائبيَّة للشرق متواشجة مع التمثيلات المتمركزة إثنيّاً للعالم الإسلامي، بوصفه بؤرة للتعصب والإرهاب، في العمل على إِدامة العنف الاستعماري في الحقبة الاستعماريّة الجديدة.

وإذا عرفنا أن الاستشراق حافظ على قوته الإيديولوجيَّة المسيطرة

حتى هذا اليوم عبر استراتيجيَّاته الإنتاجيَّة والاستعاديَّة، توجَّب على المرء الحذر من ممارسة التنظير حول الممارسات الخطابيَّة الازدواجيَّة تبعاً لمصطلحات القطيعة والمعارضة حصراً. وقد أكدت عبر مناقشتي للاستشراق المتأخر على تكتيكاته الانتشاريَّة وتخالفاته الخطابيَّة وغياب انتظاماته الاستشراقيَّة وقطائعه التاريخيَّة. وحاولت أن أُظهر كيف أن هذه النصوص مثل؛ نص نرفال «رحلة في الشرق» ونص فلوبير «ملحوظات حول الرحلة» تدرجُ ذاتها بوصفها نقاط معارضة حاسمة في العلاقات السلطويَّة لخطاب السيطرة، وسعيتُ لعقد مقاربة نظريَّة حول انزياحاتها وأنماطها في التمييز بغية مَشْكَلة المفهوم الأحادي لاتساق الاستشراق الداخلي وتفسير تحوُّلاته. ولكن ماذا عن الاستمراريَّة، والتكرار، والعودة، والعناصر والكيفيَّات التي تبقى على حالها على امتداد التاريخ الاستشراقي الحديث؟ وهل تدلِّل السيطرة الإيدويولوجيَّة للاستشراق في هذه الفترة ما بعد الكولونياليّة على «الاتساق» الداخلي لحقله الخطابي؟ وهل ينبغي على المرء، استتباعاً، ألا يدرس قطائع الممارسات الخطابيَّة المضادة تبعاً لعلاقتها باستراتيجيات تكاثرها الإنتاجيَّة؟

هذه هي الأسئلة التي ربما طرحها القارئ حول مناقشتي للاستشراق. وأنا وإن حاولت تفسير ظاهرة التكرار والاستمراريَّة عند نقاط عدَّة؛ ومن ذلك تعيين خطوط التحوَّل الخطابي من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحي. أو في تحديد الرغبة في الشرق برغبة

المستشرق. فإني لم أُشدِّد «مثل النقاد الآخرين» على الانتظامات الخطابيَّة والتوافقات الاستراتيجيَّة في التمثيلات الاستشراقيَّة. وقد تجلَّى، هدفي عوض ذلك، في تفسير تكاثر التمثيلات الاستشراقيَّة عبر التأثيرات الفاعلة للقطيعة والاختلاف. فالاستشراق، إذا استعرنا عبارة سيرس، «يعملُ لأنه لا يعملُ». إذ يعمل الانزلاق الخطابي والضياع كمحفزين للإبيسمولوجيا الاستشراقيَّة والسلطة الكولونياليَّة. وهما يتوسطان قواعد تشكيل جديدة توفِّر شروط التغيُّر في العلاقة بين الغرب وآخريه. وهكذا، لا ينبغي أن تقودنا ظاهرتا التكرار والاستمراريَّة إلى نتيجة ترى الاستشراق جسداً موحداً ومتسقاً من المعرفة. ذلك أن ازدواجيّة الاستشراق وقطائعه الخطابيَّة هي من يعينه على المحافظة على خطاب السيطرة المتسق إيديولوجيّاً. وربما انبغى على المرء أن يسهب في التنظير حول مقدرة الاستشراق في المحافظة على إرادة السلطة لديه بارتكانه إلى انعدام الانتظامات التمثيليَّة والاضطراب الخطابي الذي توليته بالدرس في هذا النص، فكيف تستعيدُ الخطابات المسيطرة الخطاب المضاد، وعند أية نقاط؟ وما هي أَشكال التغيُّر التي تحدث في علاقات السلطة الاستشراقيَّة الكولونياليَّة في اللحظة التي يتمُّ فيها استيعاب النزعة المعارضة؟

وقد حاولت عبر صفحات هذا الكتاب أن أُشير إلى أنَّه من غير اللازم النظر إلى الممارسات الخطابية المنشطرة بوصفها قوى سالبة في علاقات السلطة. بل يتوجب النظر إليها، بصورة أكثر دقة، بصفتها

عناصر تشكيليَّة يحتفظ الخطاب المهيمن، عبر دورها التوسطي، بهمينته الثقافيَّة. ولقد حاولت تجنب فصل علاقات السلطة عن الرغبة في الشرق بالتشديد على الطبيعة العلائقيَّة للتشكيل الاستشراقي. وقد ألمحت، متبعاً ملاحظة هومي بابا المثيرة ومفادها: «أن الهجنة علامة على إنتاجيَّة السلطة الكولونياليَّة»[1] إلى أنَّ أثر الانشطار يعيدُ الزجَّ بالرغبة في الشرق داخل استراتيجيّات السيطرة والتحكم. ولكن، ما يظلُّ بحاجة لتوصيف أكبر هو الكيفيَّة التي تعملُ بها علاقات السلطة في موقع هذه الرغبة عبر تمفصل الازدواج. وسيكون من اللازم، أيضاً، تكريس عمل إضافي لمناقشة التبادل الخطابي المتعلِّق في النظام الدائري للاستشراق. إذْ تنتج الرغبة والسلطة إحداهما الأخرى. ويقتضي رسم خريطة هذه العلاقة المعقدة دراسة تاريخيَّة أوسع للاستشراق المنشطر، ليتم بها تحليل التمثيلات الجماليَّة للشرق في علاقتها الديناميَّة مع الخطابات المؤسساتيَّة والإداريَّة. وربما سلطت دراسة إضافيَّة ضوءاً أكبر على الطرق التي يتمُّ عبرها إنتاج التمثيلات الجماليَّة ونزوعاتها المعارضة وتضمينها في ثنايا التاريخ الأوسع للمنتجات الثقافية الاجتماعيَّة الأخرى.

وثمَّة حاجة ماسَّة في تحديد موقع ما دعوته، عامَّة، «الرغبة في الشرق». فمن الواضح أن جملة من العوامل السياسيَّة والاجتماعيَّة

(1) James Clifford, «Notes on Theory and Travel», Inscriptions 5, (1989): 177.

والثقافيَّة والسيكولوجيَّة المعقدة تحتل دوراً فاعلاً في إنتاج الرغبة في الشرق ضمن شبكة علاقات السلطة الاستشراقيَّة. وقد حاول هذا الكتاب تعيين بعض من هذه العوامل. وقَدْ ناقشت الرغبة في الشرق كما عرفتها أواسط القرن التاسع عشر عبر علاقتها التوسطيَّة مع الرغبة الاستشراقيَّة في المعرفة والسيطرة. تلك الرغبة التي عملتُ على موقعتها في الخطاب الاستشراقي الذي شهدته أواخر القرن الثامن عشر. غير أن الإنتاج التوسطي للرغبة في الشرق لا يتطلب البحث بوصفه ظاهرة تناصيَّة فحسب، وإنما بصفتها ظاهرة اجتماعيّة مبثوثة في تشكيلة من الممارسات اليوميَّة التي لا يمكن تشييئها أو حصرها في منظومة نظريَّة بعينها. ذلك أن المنطلق التعميمي للأخيرة لا يترك فسحة للخصوصيَّة التاريخيَّة[1]. ويعمدُ فوكو، في هذا السياق، إلى رفض الصيغ «الشموليّة» و«التعميميَّة»، داعياً إلى نمط جديد من الربط بين النظريَّة والممارسة. فهو يقدِّمُ طرحاً حصيفاً يرى فيه أنَّه ينبغي على هذا النمط الجديد أن يمارس تحليلاً تصاعديّاً للسلطة يبتدأ من آليات السلطة الصغرى التي تمتلك تاريخها الخاص ومسارها الخاص... ومن ثَمَّ رصد الكيفيَّة التي كانت «وما زالت»، تُستثمر، عبرها، هذه الآليات وتُسْتَعْمَر

(1) يبرزُ كتالوج تويدس، وفق هذا الاعتبار، مثالاً شائعاً على الكيفيَّة يغدو فيها التسوق الاعتيادي نشاطاً للتعبير عن الرغبة في الشرق التي هي، في الوقت ذاته، منتجٌ من منتجات التنميطات والصور الاستشراقيَّة.

وتستغل من جانب الهيمنة الكونية بكافة صورها[1].

وينتمي هذا الضرب من المشروع البحثي الذي يصفه الرحالة المتأخرون في كتبهم إلى هذا اللون من الكتابة التاريخيَّة. فقد حاولت أن أُبيِّن أَهميَّة الآليات الصغرى لخطاب السلطة الكولونياليَّة، وأن أوضح كيف أن فهم تمفصلها يمشكل التحليل التصاعدي للمواجهة الاستشراقيَّة التي تفسِّرها خطأ فتراها ظاهرة عامَّة من السيطرة الأُحاديَّة. ويتوجب على الدراسات الحديثة للاستشراق أن تحفر عميقاً في الخصوصيات الثقافيَّة-الاجتماعية لإنتاجه وتمظهراته المتكثرة في السياقات التاريخيَّة المختلفة. فربما توجَّب على المرء، مثلاً، أن ينظر إلى أي حد تكون فيه رغبة المستشرقين الحديثة في الشرق مُتوسطة ومُلهمة عبر ظاهرة الزي التركي في عالم الموضة، أو عبر المسرحيَّات والأوبرات الاستشراقيَّة التي يشاهدونها. ويمكن أَنْ يُسأل السُّؤال ذاته عن الكيفيَّة التي تنتجُ به علاقات السلطة والرغبة الاستشراقيَّة عبر الفاعليات الاعتياديَّة للحياة اليوميَّة.

ولا أَقصدُ من الإشارة إلى بعض هذه الاتجاهات النظريَّة الجديدة والفجوات النقديَّة في دراستي للاستشراق المتأخر الاعتراف بما أَخفقت في تحقيقه. ولا هي محاولة مخاتلة لتجنب التعامل مع المسائل الظَّنية التي تتعلق بمعالجتي لهذه المحاجة. بل يتحدَّد هدفي بالتأكيد في الحاجة لمناقشة مفتوحة النهاية للاستشراق بوصفها تكتيكاً

(1) Foucault, Power/knowlede.

نقديّاً معارضاً للاستراتيجيّات الاستعماريَّة التي تنتهجها الخطابات المسيطرة. تذكر سبيفاك في مقابلة نشرت في مجلة «النقد ما بعد الكولونيالي» عمليَّة تنظيف أسنان المرء بوصفها تشبيهاً استعاريّاً تصف عبره ما تدعوه «السياسات العمليَّة للنهاية المفتوحة»[1]. إذْ يتم إنجاز هذا الضرب من الفاعليات؛ مثل تنظيف المرء لأسنانه، بروحيَّة الإصلاح والصيانة اليوميَّة التي لا تحدثُ تحوُّلاً رِاديكاليّاً كالذي تحدثه العمليَّة الجراحيَّة. ويجعلنا النظر إليها على هذا النحو الذي يتفادي التشاؤم من «الانخراط في معركة خاسرة مع الأخلاق» أو تفادي البقاء مثاليين فيما يتصل بالمحصلة المتأتية من هذه الأنشطة؛ كأن نقول: «إن هذه الأنشطة آيلة إلى الفشل لأننا آيلون إلى الموت». وتغدو هاتان النزعتان المشتطتان؛ التشاؤم والمثالية، في الممارسة السياسيَّة ذات النهاية المفتوحة، ذواتي وجود فاعل. فهما تجلبان أزمة «إنتاجيَّة» لبعضهما البعض. وقد أشارت سبيفاك إلى أن السياسات العمليَّة ذات النهاية المفتوحة ليست مثل الفعل الإيديولوجي الصارم «العمليَّة الجراحيَّة» الذي يستجلب تغيُّراً متطرفاً[2].

إن نقداً مؤثراً للاستشراق يجب أن ينظر إليه بوصفه صراعاً متصلاً

(1) Gayatri Spivak, The Post-Colonial Critic, ed. Sarah Harysm (New York: Routledge, 1990), 95-112.

(2) تعترف سبيفاك أنَّ هذا التشبيه ليس تامّاً. فالعمليات، كما هو معلوم، لا تمنع الناس من الموت في النهاية. وهي شكل من أشكال الصيانة وتبقى مفتوحة النهاية. غير أنَّ فكرة الصيانة اليوميَّة كتشبيه يكنَّى به عن الممارسة النقديّة المفتوحة النهاية مفيدة ونافعة.

ومشروعاً تنقيحيّاً دائماً، يسائلُ افتراضاته النظريَّة؛ ويعيد النظر بتكتيكاته النقديَّة. ولما كانت علاقات السلطة المتورطة في تمثيلات الآخر عبارة عن عمليّة مستمرَّة من التحوُّل وإعادة البناء اللتين تضمنان الهيمنة الثقافيّة لخطاب السلطة. فلا وجود لبرنامج نقدي بعينه يبلغ حدَّ التمام في مَشْكلَة حدود التمثيلات الاستشراقيَّة مَشْكَلَةً فاعلة. وعليه، فإنه لا يكون بُمكنة المرء سوى الانخراط في ممارسة تفكيكيَّة متحوِّلة وغير محدَّدة تصفُ التعقيدات الإيديولوجيّة والاستراتيجيات السياسيَّة للاستشراق بغية تحديد تعقيداتها ومشكلاتها. وعليه، عاد من اللازم على الممارسة السياسيَّة ذات النهاية المفتوحة تحاشي الوقوع في فخ الأرثوذكسيَّة النظريَّة وذلك بممارسة تقييم منفصل لنمطها النقدي وإعادة امتحانُ مُضْمرات تكتيكاتها «المعارضة بينما تحافظ على تحد لا ينقطع للتنميطات الإمبرياليَّة والإيديولوجيَّة والعرقيَّة. وليست الدراسات الحديثة للمواجهة الكولونياليَّة مجرد ممارسات اشتقاقيَّة. فهي، أيضاً، ممارسات تدخليَّة حاسمة وضروريَّة تساءل الفكرة التي تقول «إن النقاد المبكرين قد أتوا على كل ما يستلزم الحديث عنه حول المأزق التاريخي للكولونياليَّة، وتسائل النزعة الأرثوذكسيَّة التي تقضي باستنساخ المواقف النقديَّة السالفة».

ولما كان من المستحيل على الناقد أن يشغل موقعاً ثقافيّاً واجتماعيّاً (خارج) علاقات السلطة، وأنَّه لا يمتلك إلا منظوراً جزئيّاً للحقل السياسي، فإنه من المتوجب على الممارسين للنقد ذي النهاية المفتوحة

فحص مدلولات مآزقهم النقديَّة. فقد عرفت الخطابات ما بعد الكولونياليّة الحديثة نزوعاً لتجاوز موقع المرء المؤسساتي والثقافي عبر ردِّ سياسات التمثيل إلى الماضي الاستعماري. متجنبة أي نقاش للطرق التي تتورَّط فيها الأنا في علاقات السلطة. في حين من المتوجب أن يضمَّن الموقع الظرفي للذات المتكلمة في خطابها. وذلك لتجنب ظهور نمط جديد من التعالي النقدي[1].

ولقد كنت مسكوناً، طوال دراستي للاستشراق بالسؤال التالي: هل أنا مستشرق ما بعد كولونيالي لكوني أبحث عن التمثيلات الأوروبيّة للشرق وأكتب عنها ضمن الفضاء المؤسساتي للأكاديميَّة «الغربيّة»؟ ويتوجب عليَّ الاعتراف، بصورة أساسيَّة، أنه لما كان خطابي ما بعد الكولونيالي حول الاستشراق مُنتجاً ضمن التشكيل الخطابي والمؤسساتي الغربي، فإن عملي يبقى في حدود حقل علاقات السلطة الاستشراقي. وعلى الرغم من ذلك، يستطيع عملي، كما آمل، أن يساهم جزئيّاً في شغل موقع توسطي عميق فيما يتصل

(1) لقد قدَّمتُ طرحاً في مكان آخر مؤدَّاه أنه ينبغي على المثقفين والمدرسين ما بعد كولونياليين في المؤسسة الأكاديميَّة أن ينظروا بحذر أكبر إلى ممارساتهم الصغرى. وإذا كان من المتعيَّن على المدرسين والمنظرين، بما هم مثقفون في الفترة الكولونياليّة، فإنه من المتوجب على هذه الوظيفة العامة أن تنبثق من الموقع المحدد الذي يشغله هؤلاء المثقفون في الفضاء الثقافي. انظر:

Traveling to Teach: Postcolonial Critics in the American Academy», in Race, Identify and Representation in Education, ed. Cameron McCarthy and Warren Crichlow (New York: Rutledge, 1993).

بأساطير السلطة والمعرفة الغربية التي تحصر المُسْتَعْمَر والمسلوب في التمثيل المغلوط وقضايا الهجرة[1]. إذ ينتمي مثل هذا العمل إلى نظام استذكاري ويعملُ ضد أشكال فقدان الذاكرة التي تحيط بسؤال التاريخ وتكرِّس، استتباعاً، أَنظمة القهر الكولونيالي الحديث.

(1) Bhaba, «The Other Question» 149.

Bibliography

Abbot, Paul. «On Authority.» Screen 20.2 (1979): 11-64.

Abdel Malek, Anwar. «Orientalism En Crise.» Diogene 24

Ageron, Charles-Robert. L›Anticolonialisme en France de 1871 á 1914. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

Ahrnad, Aijaz. In Theory: Classes, Nations, Literatures. London: Verso, 1992.

Alloula, Malek. Le harem colonial: Images d›un sous-érotisme. Trans. Myrna and Wald Godzich as The Colonial Harem. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Althusser, Louis. Lenin and Philosophy and Other Essays. Trans. Ben Brester. London: NLB,1971.

Asad, Talal, ed. Anthropology and the Colonial Encounter. London: Ithaca Press, 1975.

Bakhtin, Mikhail. The Dialogic Imagination. Ed. Michael Holquist. Austin; University ofTexas Press, 1981.

Ballhatchet, Kenneth. Race, Sex, and Class under the Raj: Imperial Attitudes and Policies and Their Critics, 1793-1905. New York: St. Martin›s Press.

Barker, Francis, Peter Hulme, Margaret Iversen, and Diana Loxley, eds. Europe and Its Others. 2 vols. Clochester: University of Essex Press, 1985.

_____. Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference. London: Methuen, 1986.

_____.Politics of Theory. Clochester: University of Essex Press, 1983.

Barrés, Maurice, line enquéte aux pays du Levant. Paris: Plon Nourrit, 1923.

Barthes, Roland. La chambre claire. Paris: Edition de 1›Etoile, Gallimard, Le Semi, 1980.

_____. Image, Music, Text. Trans. Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977.

_____. Mythologies. Paris: Editions du Seuil, 1957.

_____. Le plaisir du texte. Paris: Editions du Seuil, 1973.

_____. Roland Barthes. Paris: Editions du Seuil, 1975.

_____. S/Z. Paris: Editions du Seuil, 1970.

Behdad, All. «The Eroticized Orient: Images of the Harem in Montesquieu and His Precursors.» Stanford French Review 13.2-3 (1989): 109-26.

_____. «Traveling to Teach: Third-World Critics in the American Academy.» In Race, Identity, and Representation in Education, ed. Cameron McCarthy and Warren Crichlow. New York: Routledge, 1993.

Benjamin, Walter. Charles Baudelaire: A lyric Poet in the Era of High Capitalism. Trans. Harry Zohn. London: New Left Books, 1973.

_____. Illuminations. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Books, 1969.

Berchet, Jean-Claude, ed. Introduction to Le Voyage en Orient. Paris: Robert Laffont, 1985.

Betts, Raymond. Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890-1914. New York: Columbia University Press, 1961.

Bhahba, Homi. «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse.» October 28 (Spring i984):125-33.

_____. «The Other Question: Difference, Discrimination

and the Discourse of Colonialism. «In Literature, Politics & Theory: Papers from the Essex Conference, ed. F. Barker et al., 148-72. London: Methuen, 1986.

_____.»Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817.» In «Race,» Writing, and Difference, ed. H. L. Gates, Jr., 163-84. Chicago: University of Chicago Press.

Blunt, Lady Anne. Journals and Correspondence, 1878-1917. Ed. Rosemary Archer and James Fleming. Cheltenham, Gloucestershire: Alexander Heriot, 1986.

_____. A Pilgrimage to Nejd: The Cradle of the Arab Race. 2 vols. London: Frank Cass, 1968.

Bongie, Chris. Exotic Memories: Literature, Colonialism, and the Fin de Siécle. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Boorstin, Daniel. The Image. New York: Atheneum, 1975.

Bouhdiba, Abdelwahab. La sexualité en Islam. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1986.

Bourdieu, Pierre. Outline of a Theory of Practice. Cam-

bridge: Cambridge University Press, 1977.

Brahimi, Denise. L'oued et la zaoui'a: Lectures d'Isabelle Eberhardt. Algiers: Office des Publications Universitaires, 1983.

Bruneau, Jean. Le «Conte Oriental» de Flaubert. Paris: Denoel, 1973.

Buck-Morss, Susan. «Semiotic Boundaries and the Politics of Meaning: Modernity on Tour. A Village in Transition.» In New Ways of Knowing: The Sciences, Society, and Reconstructive Knowledge, ed. Marcus Raskin and Herbert Bernstein, 200-236. Newark, N.J.: Rowman and Littlefield, 1987.

Burton, Sir Richard. Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah. New York: G. P. Putnam, 1856.

Butor, Michael. Improvisations sur Flaubert. Paris: Editions de la Difference, 1984.

_____. «Le voyage et l'écriture.» In Repertoire IV! Paris: Editions de Minuit, 1971.

Buzard, James. «A Continent of Pictures: Reflections on

the 'EuropeKof Nineteenth-Century Tourists.» PMLA 108. i (i992):30-44.

Calvino, Italo. Invisible Cities. Trans. William Weaver. New York: Harcourt Brace Jovano-vich, 1972.

Carré, Jean-Marie. Voyageurs et écrivains français en Egypte. 2 vols. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956.

Césaire, Aime. Discours sur le colonialisme. Paris: Présence Africaine, 1962.

Chambers, Ross. Gérard de Nerval et la Poérique du voyage. Paris: José Corti, 1969.

_____. «Voyage et écriture: le premier chapitre du Voyage en Orient.» Cahiers de la Société Gérard de Nerval 8 (1985): 21-25.

_____. Mélancolie et opposition: Les débuts du modernisme en France. Paris: José Corti, 1987.

_____. Room for Maneuver: Reading (the) Opposition (in) Narrative. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Chateaubriand, François-René. Itinéraire de Paris á Jérusalem. Ed. Jean Mourot. Paris: Garnier-Flammarion, 1968.

Clifford, James. «Notes on Theory and Travel.» Inscriptions 5 (i989):177-88.

_____. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

_____. «Traveling Cultures». In Cultural Studies, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler, 96-112. New York: Routledge, 1992.

Clifford, James, and George Marcus, eds. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

Coetzee, J. M. White Writing: On Culture of Letters in South Africa. New Haven: Yale University Press, 1988.

Comaroff. Jean. Body of Power, Spirit of Resistance. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Culler, Jonathan. «Semiotics of Tourism». American Journal of Semiotics 1.1-2 (1981): 127-40.

Daniel, Norman. Islam, Europe and Empire. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

D'Eaubonne, Françoise. La Couronne de sable. Paris:

Flammarion, 1967.

De Certeau, Michel. The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press, 1984.

_____. «Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau». Yale French Studies 59 (1980):37-64.

Delacour, Marie-Odile, and Jean-Réne Huleu. Sables, Le roman de la vie d'Isabelle Eberhardt. Paris: Editions Liana Levi, 1986.

Derrida, Jacques. De la grammatologie. Paris: Editions de Minuit, 1967.

_____. L'écriture et la différence. Paris: Editions du Seuil, 1967.

Djait, Hichem. L'Europe et I'Islam. Paris: Collection Esprit/Seuil, 1978.

Dugat, Gustave. Histoire des orientalistes de l'Europe de XIIe au XIXe siécle. 2 vols. Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70.

Eberhardt, Isabelle. Oeuvres completes. 2 vols. Ed. Marie-Odile Delacour and Jean-René Huleu. Paris: Grasset,

1988.

Edwards, Michael. Bound to Exile: The Victorians in India. London: Sidgwick and Jackson, 1969.

El Nouty, Hassan. Le Proche-Orient dans la littérature francaise de Nerval a Barrés. Paris: Librairie Nizet, 1958.

Etienne, Monna, and Eleanor Leacock. Women and Colonization. New York: Praeger, 1980.

Fabian, Johannes. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

Fanon, Frantz. Peau noire, masques blancs. Paris: Editions du Seuil, 1952.

Fellows, Sir Charles. Travels and Researches in Asia Minor, more particularly in the Province of Lycia. London: John Murray, 1852.

Feuchtwang, Stephen, «Socialist, Feminist, and Anti-Racist Struggles». m/f4 (1980):41-56.

Flaubert, Gustave. Correspondence. Ed. Youssef Naaman. Paris: Nizet, 1965.

_____. Oeuvres complétes. Ed. Maurice Bardeche. Paris:

Club de l'Honnéte Homme, 1973.

Foucault, Michel. L'Archeologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969.

——. Language, Counter-memory, Practice. Ed. Donald Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

——. L'Ordre du discours. Paris: Gallimard, 1971.

——. Power /Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

——. Surveiller etpunir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

——. La Vblonté du savoir. Paris: Gallimard, 1976.

Freud, Sigmund. Three Essays on the Theory of Sexuality. Trans. James Strachey. New York: Basic Books, 1962.

Garber, Marjorie. Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety. New York: Harper Perennial, 1992.

Gates, Henry Louis, Jr., ed. «Race», Writing, and Difference. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.

Gérard, René. L'Orient et la pensée romantique allemande. Paris: Didier, 1963.

Gilbert, Elliot, ed. Kipling and the Critics. New York: New York University Press, 1965.

Graburn, Nelson. «The Sacred Journey». In Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, ed. V. Smith, 17-31. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Gramsci, Antonio. The Prison Notebooks: Selections. Trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.

Greenwood, Davydd. «Culture by Pound: An Anthropological Perspective in Tourism as Cultural Commoditization». In Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, ed. V. Smith, 129-38. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Hentsch, Thierry. L'Orient imaginaire: La vision politique occidentale de l'Est mediterraneen. Paris: Editions de Minuit, 1988.

Hope, Thomas. Anastasius, or, Memoirs of a Greek; written at the close of the Eighteenth Century. London:

John Murray, 1820.

Hourani, Albert. «Islam and the Philosophers of History». Middle Eastern Studies 3 (1967): 204-68.

_____. «Orientalism». New York Review of Books 8 (March 1979): 29-30.

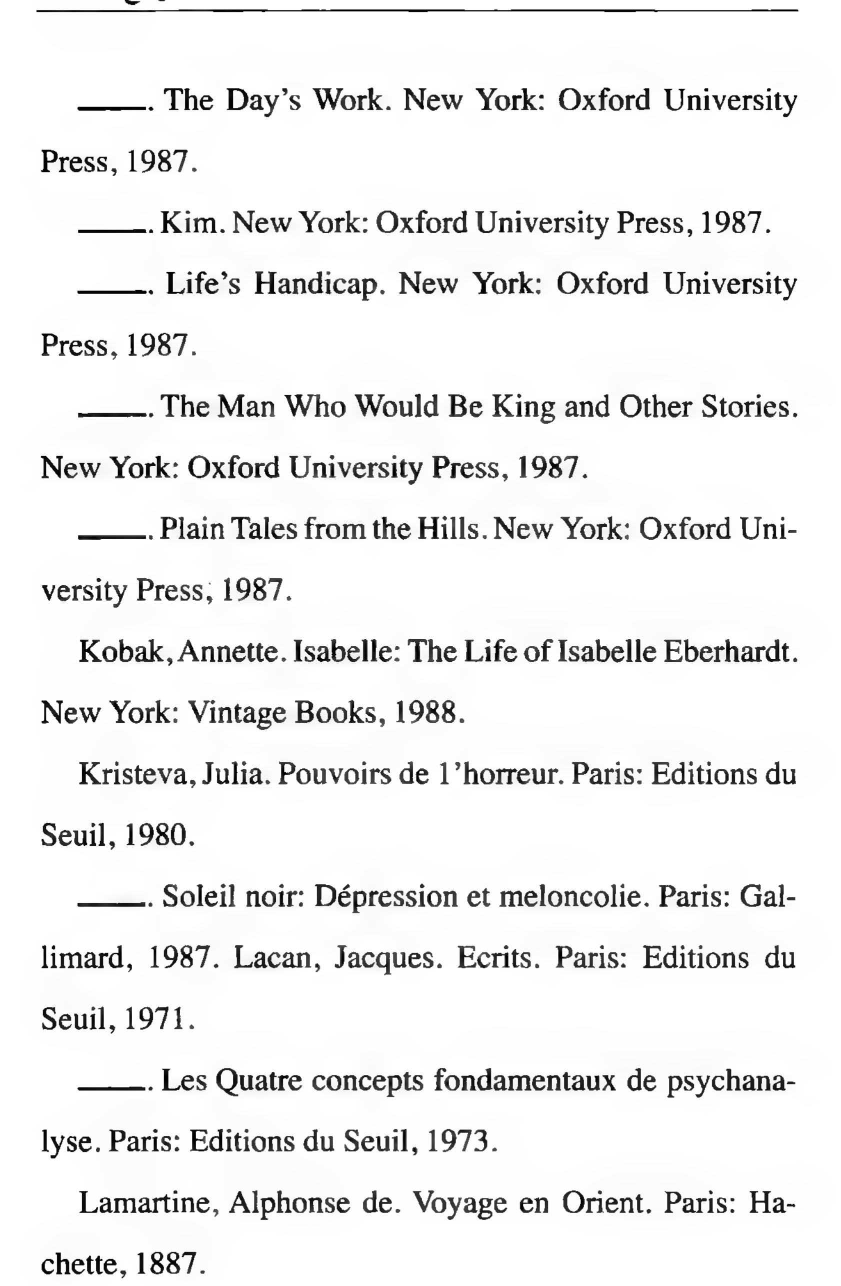
JanMohamed, Abdul. «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature.» In «Race», Writing, and Difference, ed. H. L. Gates, Jr., 78-106. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Jeanneret, Michel. Introduction to Voyage en Orient, by Gérard de Nerval, 15-41. Paris: Garnier-Flammarion, 1980.

Jullian, Philippe. Les Orientalistes: La vision de I'Orient par Jes peintres europeens au XIXe siécle. Paris: Société française des Livres, 1977.

Kincaid, Dennis. British Social Life in India, 1608-1937. New York: Kennikat Press, 1971.

Kipling, Rudyard. In Black and White. New York: Aldus Edition De Luxe, 1909.



———. The Day's Work. New York: Oxford University Press, 1987.

———. Kim. New York: Oxford University Press, 1987.

———. Life's Handicap. New York: Oxford University Press, 1987.

———. The Man Who Would Be King and Other Stories. New York: Oxford University Press, 1987.

———. Plain Tales from the Hills. New York: Oxford University Press, 1987.

Kobak, Annette. Isabelle: The Life of Isabelle Eberhardt. New York: Vintage Books, 1988.

Kristeva, Julia. Pouvoirs de l'horreur. Paris: Editions du Seuil, 1980.

———. Soleil noir: Dépression et meloncolie. Paris: Gallimard, 1987. Lacan, Jacques. Ecrits. Paris: Editions du Seuil, 1971.

———. Les Quatre concepts fondamentaux de psychanalyse. Paris: Editions du Seuil, 1973.

Lamartine, Alphonse de. Voyage en Orient. Paris: Hachette, 1887.

Lane, Edward William. An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians. London: J. M. Dent, 1936.

Lapierre, Charles. Esquisse sur Flaubert Intime. Paris: Evreux Charles Hérissey 1898.

Laroui, Abdullah. The History of Maghreb. Trans. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1977.

Leclerc, Gérard. Anthropologie et coloniaiisme. Paris: Fayard, 1972.

Lionnet, Françoise. «Logiques Métisses: Cultural Appropriation and Postcolonial Representations». College Literature 19.3 (October 1992), 20.1 (February I993):100-120.

Loti, Pierre. Aziyadé. Paris: Calmann-Lévy, 1879.

_____. Les Désenchantees. Paris: Calmann-Lévy, 1906.

_____. Jérusalem. Paris: Calmann- Lévy, 1895.

_____. La Mort de Philae. Paris: Calmann- Lévy, 1908.

Lowe, Lisa. Critical Terrains: French and British Orientalisms. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Marchebeus. Voyage de Paris á Constantinople par ba-

teau a vapeur; nouvél itinéraire orné d'une carté et de cinquante vues et vignettes sur acier, avec tableaux indiquant les lieux desservis par les paquebots á vapeur, sur la méditerranée, l'Adriatique et ie Danube, la prix des Places et des merchandises, les distances et la valeur des monnaies. Paris: A. Bertrand, 1839.

Mbembe, Achille. «The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Post-colony» Public Culture 4.2 (Spring 1992): 1-30.

McCannell, Dean. The Tourist: A New Theory of the Leisure Class. New York: Schocken Books, 1976.

McClure, John. Kipling and Conrad: The Colonial Fiction. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

McKenna, Andrew. «Flaubert's Freudian Thing: Violence and Representation in Salambô». Stanford French Review 12.2-3 (Fall-Winter 1988):305-26.

Melman, Billie. Women's Orient: English Women and the Middle East, 1718-1918. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

Moore-Gilbert, B. J. Kipling and «Orientalism». New

York: St. Martin's Press, 1986.

Morejón, Nancy. Nación y mestizaje en Nicolás Guillé. Havana: Union, 1982.

Murray, John. A Hand-Book for Travellers in the Ionian Islands, Greece, Turkey, Asia Minor, and Constantinople. London: John Murray, 1840.

______. A Hand-Book for Travellers in India and Pakistan, Burma and Ceylon. 185-9. Sixteenth ed., London: John Murray, 1949.

Nash, Dennison. «Tourism as a Form of Imperialism». In Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, ed. V. Smith, 33-47. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Nerval, Gérard de. Voyage en Orient. 2 vols. Paris: Gamier-Flammarion, 1980.

Nochlim, Linda. «Imaginary Orient». Art in America 5 (1983): 118-31, 187-91.

Orwell, George. «Rudyard Kipling». In Kipling and the Critics, ed. Elliot Gilbert, 74-87. New York: New York University Press, 1965.

Panikkar, K. M. Asia and Western Dominance. London: George Alien and Unwin, 1959.

Paulson, William. The Noise of Culture: Literary Texts in a World of Information. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Pecora, Vincent. «What Was Deconstruction?» Contention 1.3 (Spring 1992) 59-80.

Porter, Dennis. «Orientalism and Its Problems». In Politics of Theory, ed. R Barker et al., 179-93. Clochester: University of Essex Press, 1983.

_____. «The Perverse Traveler: Flaubert's Voyage en Orient». L'Esprit Createúr 29.1 (Spring 1989): 24-36.

Pratt, Mary Louise. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. New York: Routledge, 1992.

Quetin. Guide en Orient. Itinéraire sdentique, artistique et pittoresque. Paris: L. Maison, 1844.

_____. Guide du voyageur en Algérie. Itinéraire du savant, de 1'artiste, de I'homme du monde et du colon. Paris: L. Maison, 1846.

Rice, Laura. 'Nomad Thought': Isabella Eberhardt and

the Colonial Project». Cultural Critique 17 (Winter 1990-91): 151-76.

Richard, Jean-Pierre. «Géographic magique de Nerval». In Poésie et Profondeur. Paris: Editions du Seuil, 1955.

Rivet, Daniel. «L'âge d'or de rorientalisme.» L'Histoire 108 (February 1988):8-16.

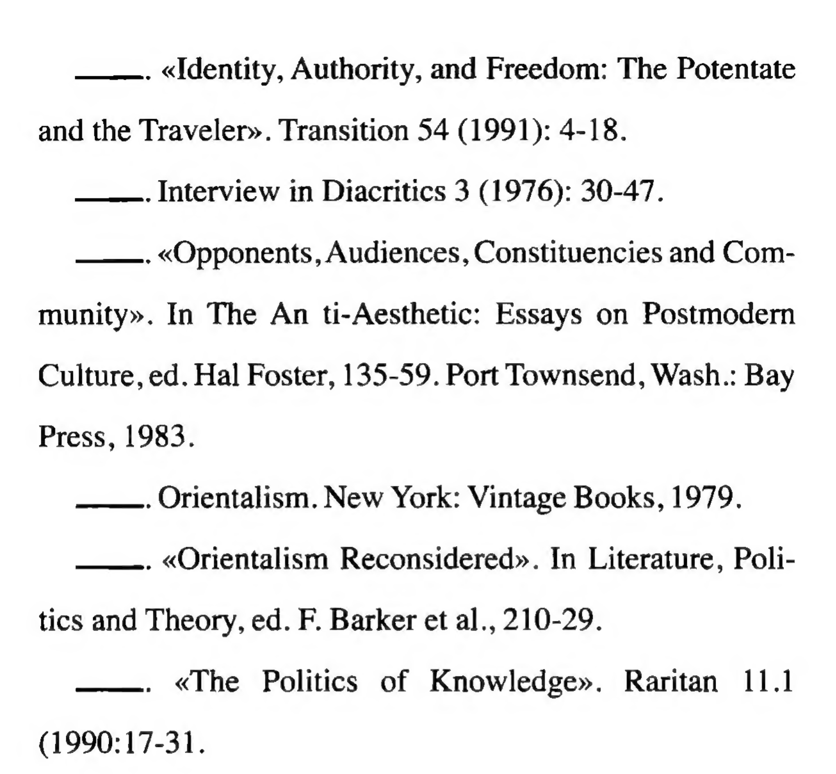
Riviere, Joan. «Womanliness as Masquerade». In Formations of Fantasy, ed. Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan. London: Methuen, 1986.

Rodinson, Maxime. La Fascination de L'lslam. Paris: Maspero, 1980.

———. «The Western Image and Western Studies of Islam». In The Legacy of Islam, ed. J. Schacht and C. E. Bosworth, 9-62. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Rosaldo, Renato. Culture and Truth: The Making of Social Analysis. Boston: Beacon Press, 1989. Said, Edward. Beginnings: Intention and Method. New York: Basic Books, 1975.

———.Culture and Imperialism. New York: Alfred A. Knopfi 1993.



______. «Identity, Authority, and Freedom: The Potentate and the Traveler». Transition 54 (1991): 4-18.

______. Interview in Diacritics 3 (1976): 30-47.

______. «Opponents, Audiences, Constituencies and Community». In The An ti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, ed. Hal Foster, 135-59. Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983.

______. Orientalism. New York: Vintage Books, 1979.

______. «Orientalism Reconsidered». In Literature, Politics and Theory, ed. F. Barker et al., 210-29.

______. «The Politics of Knowledge». Raritan 11.1 (1990:17-31.

Schacht, Joseph, and C. E. Bosworth, eds. The Legacy of Islam. Oxford: Clarendon Press, I974.

Schaeffer, Gerard. Le voyage en Orient de Nervaf: Études des structures. Neuchatel: La Baconniére, 1967.

Schwab, Raymond. La Renaissance orientale. Paris: Payot, 1950.

Segalen, Victor. Essai sur I'exctisme. Une esthétique du Divers. Montpellier: Fata Morgana, 1978.

Series, Michel. Le parasite. Paris: Grasset, 1980.

Silverman, Kaja. «White Skin, Brown Masks: The Double Mimesis, or with Lawrence in Arabia. Differences» 1.3 (1989):3-54.

Smith, Valene L., ed. Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Spivak, Gayatri Chakravorty. In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. New York: Methuen, 1987.

____. The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. Ed. Sarah Harasym. New York: Routledge, 1990.

Steegmuller, Francis, trans. and ed. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour. Boston: Little, Brown, 1973.

Stewart, Susan. On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984.

Sullivan, Zohreh. «Kipling the Nightwalker». In Rudyard Kipling, ed. Harold Bloom, 57-75 New York: Chelsea House, 1987.

Terdiman, Richard. Discourse/Counter-discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Torgovnick, Marianna. Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Volney, Constantin-Frangois. Voyage en Egypte et en Syrie. Ed. Jean Gaulmier. Paris: Mouton, 1959.

_____. Les ruines ou meditations sur les revolutions des empires. Paris: Gamier, 1871.

Wetzel, Andreas. «Décrire I'Espagne: référent et réalité dans le récit de voyage littéraire». Stanford French Review 11.3 (Fall 1987): 359-73.

Williams, Raymond. Culture and Society, 1780-19^0. New York: Harper and Row, 1966.

Wolf, Eric. Europe and the People Without History. Berkeley: University of California Press, 1982.

Young, Robert. White Mythologies: Writina History and the West. New York: Routledge, 1990.